

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والأبحاث الشرعية تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند

السنة الثانية، العدد الثامن، رجب هـ /أبريل (نيسان) 2016م

موضوع العدد:

# جُغْرَافِيَّةُ المَذَاهِبِ الفِقْهِيَّةِ

## دراسة تحليلية لتاريخ المذاهبَ الفقهية الثمانية وأماكن انتشارها

في هذا العدد:




# مجلة المُدَوَّنة

## مجلة فقهية شرعية فصلية محكمة تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي

AL MODAWWANA: Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic Fiqh Academy (India)




الطبع: مؤسسة ايفا للطبع والنشر، (نيودلهي الهند).

النشر والتوزيع: مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

مجمع الفقه الإسلامي بالهند مسجل تحت رقم: 4695/4/7017/90

العنوان: مجمع الفقه الإسلامي, 161 ايف, جوغابائي, ص.ب. 9746 جامعة نغر, نيودلهي ـــ 110025، الهند.

هاتف: 91-11-2698253 ,26981779

الموقع: www.ifa-india.org

www.facebook.com/magalmodawana

البريد الالكتروني للمجلة:magalmodawana@gmail.com

الترقيم الدولي للمجلة (ISSN):

23491884

تصميم الغلاف:




## شروط النشر

- ترحب المجلة بكل إنتاج شرعي تتحقق فيه الأصالة والجدة والعمق.
- أن يستوفي البحث الشروط العلمية والموضوعية، وأن يتسم بسلامة المنهج.
- أن يتم العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في درج الكلام.
- أن يقدم اسم الكتاب على اسم مؤلفه إن في الحواشي أو ثَبتِ المصادر والمراجع.
- الآيات القرآنية توضع بين قوسين مزهرين، وتوثق في المتن أمام النص لا في الهامش.
- أن يلتزم بالتوثيق الكامل للمصادر والمراجع في آخر البحث.
- أن لا يقل البحث عن 10 صفحات، وأن لا يتجاوز 30 صفحة.
- يُرسل البحث مطبوعا مصححا إلى إدارة المجلة في نسختين إلكترونيتين: إحداهما على (Word)، وأخرى (Pdf).
- يلزم كتابة البحوث بخط (Traditional Arabic) قياس 17 للعناوين، و15 للمتن، و12 للحواشي.
- أن يقدم الباحث بين يدي بحثه توصيفا قاصدا لمضامينه في نحو مائة وخمسين كلمة.
- أن يرفق البحث بنبذة وجيزة عن سيرة الباحث العلمية ودرجته وعنوانه وصورة حديثة له.
- أن يجري الباحث عند إرجاع البحث إليه تعديلات المحكمين المقترحة.

## ملاحظات

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي من قِبل لجنة علمية أكاديمية متخصصة.
- لا يلتفت إلى أي بحث لم يستوفِ الشروط المطلوبة.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحوث وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسبا.
- ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة لترتيبها بمؤهلات الكتاب.
- الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

ترسل جميع المراسلات إلى البريد الالكتروني للمجلة:
magalmodawana@gmail.com

# محتويات العدد

## موضوع العدد:
## (جُغرَافِيَّةُ المَذَاهِبِ الفِقْهِيَّةِ)



## أبحاث ودراسات

## من كنوز التراث



## قراءات وإضاءات





# موضوع العدد

# جغرافية المذاهب الفقهية

# جُغْرَافِيَّةُ المَذَاهِبِ الفِقْهِيَّةِ

## دراسة تحليلية لتاريخ المذاهب الفقهية اليمانية وأماكن انتشارها

**الدكتور هشام يسري محمد العربي**

أستاذ الفقه وأصوله المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين – جامعة نجران

المملكة العربية السعودية

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد، فهذا بحث لطيف في ذكر البلدان والنواحي التي انتشرت فيها المذاهب الفقهية الثمانية: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والظاهري، والزيدي، والإمامي، والإباضي. وهو ما يمكن أن نطلق عليه «جُغرافيَّة المذاهب الفقهية».

وفي حدود علمي – مع الاهتمام والمتابعة – لم يؤلف في هذا الجانب كتاب مستقل بعد كتاب أحمد تيمور باشا رحمه الله «نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين»، مع اقتصاره على المذاهب الأربعة السنية، دون غيرها. وقد مضى عليه ما يقرب من مائة سنة.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، لا سيما وهي تغطي جانبًا مهمًّا من جوانب تاريخ الفقه الإسلامي، وهو ذلك الجانب المتعلق بالبلدان التي نشأ بها كل مذهب من المذاهب الفقهية الثمانية، والأماكن التي انتشر بها على مر تاريخه منذ النشأة حتى الوقت الحاضر، مع إلقاء الضوء على الأسباب التي أدت إلى ذلك قدر الطاقة.

وهو جانب مهم لا يسع طالبَ الفقه – فضلا عن المتخصص فيه – الجهلُ به.

**خطة البحث:**

وقسمت البحث إلى تمهيد وثمانية مباحث على النحو التالي:

التمهيد: نشوء المدارس الفقهية.

المبحث الأول: جغرافية المذهب الحنفي.

المبحث الثاني: جغرافية المذهب المالكي.

المبحث الثالث: جغرافية المذهب الشافعي.

المبحث الرابع: جغرافية المذهب الحنبلي.

المبحث الخامس: جغرافية المذهب الظاهري.

المبحث السادس: جغرافية المذهب الزيدي.

المبحث السابع: جغرافية المذهب الإمامي.

المبحث الثامن: جغرافية المذهب الإباضي.

ثم خاتمة بنتائج البحث وما توصل إليه.

**منهج البحث:**

اعتمدتُ في بحثي المنهج الوصفي التاريخي في تتبع انتشار المذاهب الفقهية في البلدان، وكذلك المنهج التحليلي لمحاولة الوقوف على الأسباب التي أدت إلى انتشار كل مذهب في البلاد التي انتشر فيها، أو تلك التي اضمحل فيها بعد انتشاره سابقًا.

وبدأتُ بالمذاهب الأربعة السنية مراعيًا ترتيبها التاريخي، ثم ذكرتُ المذهب الظاهري لقربه منها، فالمذهب الزيدي فالإمامي اللذين يمثلان مذاهب الشيعة بطوائفها، وأخيرًا المذهب الإباضي.

وبعد؛ فهذا البحث محاولة لاستجلاء جغرافية المذاهب الفقهية الثمانية عبر القرون المتطاولة؛ فإن وفقتُ فبفضل الله تعالى ومنه وكرمه؛ وإن أخطأتُ فهذا طبيعي في كل عمل بشري، وقد قال القاضي الفاضل عبدالرحيم البيساني (المتوفى سنة 596هـ): «إني رأيتُ أنه لا يكتب إنسان كتابًا في يومه إلا قال في غَدِهِ: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زِيد هذا لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»[1].

والله من وراء القصد.

(1) انظر: أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي (1/ 71).

## التمهيد

## نشوء المدارس الفقهية

أنزل الله عز وجل القرآن الكريم على نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم وأمره بتبليغه فبلَّغه لأصحابه، وبيَّنه لهم بما أوحى الله عز وجل إليه من السنة القولية والعملية.

واجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ليعلِّم أصحابه؛ فاجتهدوا في حضرته وفي غيبته، وكان الوحي يقرُّ ذلك الاجتهاد أو يصوِّبه.

وظهرت بوادر مدرستين في الفقه[1]، مدرسة الحديث في المدينة وبلاد الحجاز، ومدرسة الرأي في الكوفة والعراق.

وكانت بداية هاتين المدرستين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا واضح في قصة نقض يهود بني قريظة العهد معه صلى الله عليه وسلم، فقال لأصحابه عليه الصلاة والسلام: «**لا يُصَلِّيَنَّ أحدُكُمْ العصرَ إلا فِي بَنِي قُرَيْظَة**»[2]، وانطلقوا فأدركتهم صلاة العصر في الطريق قبل أن يصلوا بني قريظة، فاختلفوا فيها؛ فبعضهم قال: نصلي العصر لدخول وقته، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد أن يستحثنا على المضي قُدُمًا لتأديب بني قريظة الذين نقضوا العهد، ولم يرد منا تأخير الصلاة، وقال البعض الآخر: لا، يجب أن نلتزم بظاهر أمر النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث نهانا عن صلاة العصر إلا في بني قريظة؛ فلم يصلوها حتى دخلوا بني قريظة بعد العشاء.

ولما رجعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قصوا عليه ما كان بينهم من خلاف، فأقر كلا الفريقين.

فكان هذا منه صلى الله عليه وسلم إقرارًا لاتجاه الالتزام بحرفية النص، واتجاه مراعاة مقاصد الشارع الشريف ومراميه.

وكانت هذه نواة كل من مدرسة الحديث ومدرسة الرأي.

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كان على الصحابة أن يقودوا حركة الاجتهاد ويقوموا بالتدريس لمن بعدهم من التابعين، فتفرقوا في البلاد، وقام كل منهم بدوره في تعليم الجيل التالي الذي عُرِفَ بالتابعين.

وكان أن انتشرت مدرسة الحديث في الحجاز؛ لتوفر الصحابة ويسر الحياة والبعد عن مواطن الفتن والاختلاط بالحضارات الوافدة.

---

(1) والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية. انظر مثلا: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (1/ 28)، وأيضًا: علم أصول الفقه للشيخ أحمد إبراهيم بك ص(167)، وعلم أصول الفقه للأستاذ عبدالوهاب خلاف ص(11).

(2) رواه البخاري في الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، رقم (946)، وفي المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، رقم (4119) من حديث ابن عمر، ورواه مسلم أيضًا في الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين، رقم (1770) إلا أنه قال: «الظهر» بدلا من «العصر».

وانتشرت مدرسة الرأي في العراق؛ حيث قلة ما لديهم من الحديث، وتعقد الحياة نظرًا للتمدن الناتج عن التأثر بالحضارات الوافدة والمجاورة، وكذلك لظهور الفتن والفِرَق كالشيعة والخوارج[1].

ومن بعد الصحابة قام التابعون فدرَّسوا لتابعي التابعين، ثم تابعو التابعين لمن بعدهم، وهكذا حتى وصل الأمر لما عرف في تاريخ التشريع بعصر الأئمة أصحاب المذاهب، فظهر أبو حنيفة النعمان بن ثابت في الكوفة، ولد سنة (80) وتوفي سنة (150هـ)، وانتهت إليه رئاسة مدرسة الرأي، وكان له تلاميذ من أشهرهم القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، فنشروا مذهبه وألَّفوا فيه وأضافوا إليه.

وكذلك ظهر مالك بن أنس الأصبحي في المدينة، ولد سنة (93) وتوفي سنة (179هـ)، وكان يعتد بعلم أهل المدينة حتى إنه لم يرحل منها إلى غيرها -كما كانت عادة أهل العلم آنذاك- لاعتقاده أن العلم علم أهل المدينة، حتى عدَّ إجماع أهل المدينة حجة ملزمة، وقدَّمه على خبر الواحد.

كما ظهر محمد بن إدريس الشافعي، من نسل بني المطلب من قريش، ولد سنة (150)، وتوفي سنة (204هـ).

ونشأ الشافعي في قبائل هذيل حيث تلقى عنهم العربية وأتقنها، ثم درس على علماء مكة ورحل إلى مالك وتتلمذ على يديه، وبعد وفاته رحل إلى العراق فلقي محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وأخذ عنه؛ فاجتمع له بذلك فقه أهل الحديث وفقه أهل الرأي؛ فكان نسيج وحده، ووضع مذهبه القديم في العراق، ثم عدل فيه بعدما قدم إلى مصر، حيث استقر بها حتى وفاته، ودفن بها.

وظهر أيضًا أحمد بن حنبل الشيباني في بغداد، ولد سنة (164هـ)، وتوفي سنة (241هـ)، وكان ممن جمع بين الحديث والفقه، ورحل إلى الأمصار، ولقي الشافعي وأخذ عنه، حتى عدَّه الشافعية من أصحاب الشافعي.

وكان يميل إلى فقه الأثر، ولا يلجأ إلى الرأي إلا في أضيق الحدود، ومن آثاره أنه وضع كتاب «المسند» في الحديث، وهو يحوي حوالي أربعين ألف حديث، كلها بالأسانيد.

أما في الفقه فكان يكره وضع الكتب، ويرى أن على الناس الأخذ من حيث أخذ.

وكان يعقد المجالس للإفتاء، ويأتيه الناس فيفتيهم بما يراه، وكان تلاميذه وأصحابه يدوِّنون فتاويه ومسائله.

واتسمت فتاويه بسمات خاصة غير تلك التي أُثِرَتْ عن غيره من الأئمة، ثم جُمعت ورُتبت ونُقحت؛ ومن هنا بدأ يتكون المذهب الحنبلي.

---

(1) راجع في أسباب انتشار كل من المدرستين: تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ مناع القطان ص(290- 293).

كما نشأ المذهب الظاهري على يد مؤسسه داود بن علي الأصفهاني الظاهري (المتوفى سنة 270هـ)، وكان شافعيًا، ثم انتحل لنفسه مذهبًا خاصًّا أساسه العمل بظواهر النصوص، ورفض ضروب الرأي والاجتهاد.

ثم انتقل المذهب الظاهري إلى الأندلس على يد إمامه الثاني ابن حزم الأندلسي الظاهري (المتوفى سنة 456هـ).

وكان المذهب الزيدي قد ظهر على يدي إمامه زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة 122هـ)، وبدأ ينتشر في اليمن منتصف القرن الثالث الهجري.

وكذلك المذهب الإمامي أو الجعفري، الذي ينسب إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة 148هـ)، والذي انحرف به الشيعة الإمامية بفرقهم المتعددة عبر الزمان.

كما ظهر بالبصرة فقه لفرقة من فرق الخوارج، وهم الإباضية، نسبة إلى عبدالله بن إباض التميمي (المتوفى سنة 86هـ)، وكان أول ظهور لهذا المذهب في منتصف القرن الثاني الهجري، ثم ظهر وانتشر في عُمان، ودخل أيضًا شمال أفريقيا سنة (120هـ)، وانتشر بين البربر. ولا زال هو السائد في سلطنة عمان حتى الآن- على ما سيأتي بشيء من التفصيل.

ولا يخفى أن هذه المذاهب الأربعة الأخيرة تختلف في أصولها ومنطلقاتها عن مذاهب أهل السنة؛ فهي تنطلق من أصول عقدية لا يمكن التسليم بها عند جماهير المسلمين، وليس هذا محل بسط القول في ذلك، إنما المراد بيان جغرافية تلك المذاهب جميعها، بغض النظر عن مدى تقييمها أو الحكم عليها، ما دام لها وجود على أرض الواقع. فدراستنا رصد تاريخي لأماكن انتشار تلك المذاهب الفقهية من النشأة حتى الآن.



# المبحث الأول

# جغرافية المذهب الحنفي

ولد الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطَى مؤسس المذهب الحنفي وإمامه في الكوفة سنة (80هـ)، وعاش حياته بها[1] إلى أن وافته المنية ببغداد سنة (150هـ)[2]؛ ولذلك كان طبيعيًا أن ينشأ المذهب الحنفي وينتشر أولَ أمره في الكوفة، ثم في سائر مدن العراق قبل غيرها من الأقاليم الإسلامية.

ويؤكد هذا أيضًا أن كبار أصحابه، كأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي قد ولد معظمهم في إقليم العراق ونشأوا به وعاشوا فيه، ما بين الكوفة والبصرة وبغداد[3].

هذا بالإضافة إلى أن المذهب الحنفي إنما هو امتداد طبيعي لمدرسة الرأي التي نشأت بالكوفة، وانتهت رئاستها إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

**ولذلك فقد انتشر المذهب الحنفي أولا في العراق**، وساعد على ذلك أن أبا يوسف أكبر أصحاب أبي حنيفة قد ولي القضاء لخلفاء بني العباس، حتى جعله الخليفة هارون الرشيد قاضي القضاة؛ فكان لا يولِّي قاضيًا إلا إذا كان على مذهب أبي حنيفة[4]. وكان لذلك أثر كبير في نشر المذهب الحنفي في أرجاء الدولة العباسية.

ولذلك يعتبر كثير من الفقهاء والمؤرخين لتاريخ الفقه الإسلامي أن المذهب الحنفي انتشر في بلاد المشرق بقوة السلطان[5].

وفي هذا يقول أحمد تيمور باشا: «أصبحت تولية القضاء بيده؛ فلم يكن يولي ببلاد العراق وخراسان والشام ومصر إلى أقصى عمل أفريقية إلا من أشار به، وكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه، فاضطرت العامة إلى أحكامهم وفتاواهم، وفشا المذهب في هذه البلاد فشوًّا عظيمًا»[6].

---

([1]) وذلك باستثناء السنوات التي رحل فيها، وتلك التي جاور فيها البيت الحرام في مكة حينما التقى بتلاميذ ابن عباس. انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية للمرحوم الأستاذ الشيخ/ محمد أبي زهرة ص(351).

([2]) راجع: الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبدالبر ص(122- 123)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين للعلامة المحقق المرحوم/ أحمد تيمور باشا ص(50)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(345- 346).

(3) راجع: المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة للدكتور/ محمد سلام مدكور ص(146- 148)، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري لأستاذنا المرحوم الدكتور/ محمد بلتاجي (349/1- 351)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد الحسيني حنفي ص(152- 154). وراجع تراجمهم في طبقات الفقهاء للشيرازي ص(141).

([4]) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي (401/1، 433، 66/2)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الأستاذ/ عبدالوهاب خلاف ص(86)، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور/ محمد سلام مدكور ص(144)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(134)، والفقه الإسلامي: تطوره، أصوله، قواعده الكلية لأستاذنا الدكتور/ أحمد يوسف سليمان ص(75)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص(153).

([5]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ الشيخ/ أحمد إبراهيم بك ص(38)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(87)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(381)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية للدكتور/ عمر سليمان الأشقر ص(100).

([6]) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين ص(51- 52).

وقد ظل المذهب الحنفي مذهبًا رسميًا للدولة العباسية نحو خمسة قرون؛ مما كان له أكبر الأثر في نمو المذهب وذيوعه وانتشاره[1].

**وقد انتشر المذهب الحنفي في بلاد بعيدة ومدن عديدة** سوى العراق، فانتشر في بلاد الشام، بحيث لا تكاد تخلو بلد فيه من فقيه حنفي، وربما كان القضاة منهم، إلا أن أكثر العمل فيها في زمن الفاطميين كان على مذهبهم[2].

كما انتشر المذهب الحنفي في صنعاء وصعدة باليمن[3].

**وكان موجودًا ومنتشرًا في الشرق** في خراسان[4]، وسجستان[5]، وما وراء النهر[6]، وجُرجان، وبعض طبرستان من إقليم الديلم، وكان غالبًا على أهل دَبِيل[7] من إقليم الرُّحاب الذي منه الران وأرمينية وأذربيجان وتبريز، وموجودًا في بعض مدنه بلا غلبة.

وكان غالبًا على أهل القرى من إقليم الجبال، وكثيرًا في إقليم خوزستان المسمى قديمًا الأهواز[8]، وكان لهم به فقهاء وأئمة وكبراء[9].

**وكان بإقليم فارس** (إيران حاليًا) كثير من الحنفية، فلم تكن قصبات السِّنْد تخلو من فقهاء حنفية، إلا أن الغلبة كانت في أكثر السنين للظاهرية، وكان القضاء فيهم[10].

وكان موجودًا بالرَّي، وفي «معجم البلدان» أن أهل الري كانوا ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم. ثم فني أهل المذهبين، وبقي الشيعة[11].

---

(1) راجع: الفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(77).

(2) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(60- 61).

(3) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(51، 60).

(4) خراسان: بلاد واسعة أول حدودها مما يلي العراق: أزاذوار قصبة جوين، وبَيهق، وآخر حدودها مما يلي الهند: طخارستان، وغزنة، وسجستان، وكرمان، وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها. وتشتمل على العالمين من البلاد، منها: نيسابور، وهَراة، ومرو، وهي كانت قصبتها، وبلخ، وطالقان، ونَسَا، وأبِيوَرد، وسَرخس، وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون. ومن الناس من يدخل أعمال خوارزم فيها، ويعد ما وراء النهر منها، وليس الأمر كذلك. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (350/2).

(5) تشمل سجستان الآن: الجزء الأكبر من دولتي أفغانستان وباكستان. انظر: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم يوسف عمر القواسمي ص(338).

(6) المقصود به نهر جيحون، وبلاد ما وراء النهر تشمل الآن دول: أوزبكستان، وطاجكستان وقرغيزستان. انظر: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم يوسف القواسمي ص(331).

(7) دبيل: بفتح الدال، وكسر الباء، مدينة بأرمينية. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (438/2- 439).

(8) وهو المسمى الآن بالمحمرة. انظر: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(61).

(9) انظر: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(61)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2، 67). وراجع أيضًا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون ص(47).

(10) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(61).

(11) معجم البلدان (117/3)، وانظر أيضًا: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(61- 62).

وذكر ابن تغري بردي في «المنهل الصافي» أن ملوك بنجالة بالهند كانوا جميعًا حنفية[1].

وبالجملة فقد كان منتشرًا في بلاد فارس والروم، وبلخ وبخارى وفرغانة، وأكثر بلاد الهند والسند[2].

**وقد ظل منتشرًا في بلاد الهند** بكثرةٍ عظيمةٍ جدًّا حتى الآن[3].

**وهو السائد في تركيا** منذ عهد الدولة العثمانية. وقد كان هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية في مختلف أرجائها، وكان القضاة والمفتون يتمذهبون به؛ فنال انتشارًا عظيمًا أكثر مما كان زمن بني العباس[4].

**ومما ساعد على ذيوع المذهب الحنفي وانتشاره في عهد الدولة العثمانية** أنّ أولَ محاولةٍ في التأليف الفقهي على نمط الأسلوب القانوني في شكل مواد كانت من نصيبه؛ حيث إنه لما بدئ بتأسيس المحاكم النظامية في الدولة العثمانية، وأصبحت هي المختصة بالنظر في أنواع من الدعاوى كانت من قبل يرجع فيها إلى المحاكم الشرعية، ودعت الحاجة إلى تيسير مراجعة الأحكام الفقهية على الحكام غير الشرعيين وتعريفهم بالأقوال القوية دون أن يغوصوا على ذلك في كتب الفقه واسعة النطاق- صدرت الإرادة السلطانية بتأليف لجنة لوضع مجموعة من الأحكام الشرعية التي هي أكثر دورانًا في الحوادث، وبدأت اللجنة عملها سنة (1285هـ/ 1869م)، وانتهت منه سنة (1293هـ/ 1876م)، فوضعت مجموعة منتقاة من قسم المعاملات من فقه مذهب أبي حنيفة الذي عليه عمل الدولة، ورتبت مباحثها على الكتب والأبواب الفقهية المعهودة، ولكنها فصلت الأحكام بمواد ذات أرقام مسلسلة، كالقوانين الحديثة ليسهل الرجوع إليها والإحالة عليها. وقد بلغت تلك المواد (1851) مادةً. وقد صدر أمر الدولة بالعمل بها في 26 شعبان سنة (1293هـ)، وقد سميت هذه المجموعة بـ «مجلة الأحكام العدلية»[5].

وقد صارت هذه المجلة هي القانون المدني للدولة العثمانية، وطبقت في العراق، وظلت هي المطبقة فيه إلى أن شرع القانون المدني العراقي رقم (40) لسنة (1951م)[6].

وقد استمر المذهب الحنفي مذهبًا للدولة العثمانية نحوًا من خمسمائة سنة[7].

---

(1) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(62).

(2) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(51). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (67/2).

(3) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ/ أحمد إبراهيم بك ص(38)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(87)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(100).

(4) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (169/2)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(143)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد حجي ص(14)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(100)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم يوسف القواسمي ص(443).

(5) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور/ عبدالفتاح حسيني الشيخ ص(241)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(107)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ علي جمعة ص(160)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد حجي ص(26)، والتجديد في الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور/ محمد الدسوقي: القسم الثاني ص(55)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(443- 444).

(6) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ علي جمعة ص(160).

(7) راجع: الفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(77).

**وكان انتشاره بمصر في أوائل الدولة العباسية**، وكان أهل مصر لا يعرفون هذا المذهب حتى ولي قضاءها إسماعيل بن اليسع الكوفي من قبل المهدي سنة (146هـ)، وهو أول قاض حنفي بمصر، وأول من أدخل إليها المذهب الحنفي. ثم فشا فيها بعد ذلك مدة تمكن العباسيين، إلا أن القضاء بها لم يكن مقصورًا على الحنفية، بل زاحمه فيها مذهب مالك ومذهب الشافعي، كما زاحماه أيضًا على المستوى الشعبي- كما سيأتي- فكان يتولى القضاءَ الحنفيون تارة، والمالكيون أو الشافعيون أخرى[1].

إلى أن استولى عليها الفاطميون، وأظهروا مذهب الشيعة الإسماعيلية، وولوا القضاء منهم؛ فقوي مذهبهم في الدولة، إلا أنه لم يقض على المذاهب السنية في العبادات؛ لأن الفاطميين كانوا يبيحون للرعية التعبد بما يشاءون من المذاهب.

ثم لما قامت الدولة الأيوبية بمصر، وكان من سلاطينها شافعية قضوا على التشيع فيها، وأنشأوا المدارس السنية. وكان نور الدين الشهيد حنفيًا؛ فنشر مذهبه ببلاد الشام، ومنها كثرت الحنفية بمصر، وقدم إليها عدة فقهاء من بلاد المشرق، فبنى لهم صلاح الدين الأيوبي المدرسة السيوفية بالقاهرة، وما زال مذهبهم ينتشر ويقوى، وفقهاؤهم يكثرون بمصر، إلا في آخر هذه الدولة.

وأول من رتَّب دروسًا أربعةً للمذاهب الأربعة في مدرسة واحدة هو الصالح نجم الدين أيوب في مدرسة الصالحية بالقاهرة سنة (641هـ)، ثم كثر هذا النوع من المدارس في الدولتين التركية والجركسية[2].

ثم لما دخلت مصر تحت الإمبراطورية العثمانية حصر العثمانيون القضاء في فقهاء الحنفية، وأصبح المذهب الحنفي مذهب أمراء الدولة وخاصتها، ورغب كثير من أهل العلم فيه لتولي القضاء، إلا أنه لم ينتشر بين أهل الريف والصعيد انتشاره في المدن، ولم يزل كذلك حتى سقوط الخلافة العثمانية سنة 1340هـ/ 1922م[3].

ولما أراد السلطان العثماني تطبيق مجلة الأحكام العدلية على مصر، وكان الخديوي إسماعيل يريد أن ينفك من التبعية للدولة العثمانية، فاتجه إلى قانون نابليون بحجة أن كتب الفقه الإسلامي بوضعها لا يمكن التقنين منها، وأنه يصعب على القضاة الرجوع إليها؛ فأحدث ذلك ضجة، وانبرى الفقيه القانوني محمد قدري باشا لعمل مجموعة من القوانين أخذها من المذهب الحنفي، فكتب «مرشد الحيران» في المعاملات في (941) مادة، و«العدل والإنصاف في مشكلات الأوقاف» في أحكام الوقف في (646) مادة، و«أحكام الأحوال الشخصية» والهبة والوصية والحجر في (647) مادة[4]. فكان ذلك تدعيمًا للمذهب الحنفي في مصر، وبخاصة على المستوى الرسمي والقضائي.

---

([1]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(57)، وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ/ أحمد إبراهيم بك ص(38)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(87)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(382).

([2]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(57- 60)، وراجع أيضا في بعض ذلك: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (13/2- 14، 71)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(382).

([3]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(60). وراجع في تاريخ سقوط الدولة العثمانية: «من تاريخ الشرق الإسلامي في العصر الحديث» لأستاذنا الدكتور/ عبدالله محمد جمال الدين ص(106).

(4) انظر: تقنين الفقه الإسلامي بين المؤيدين والمعارضين «دراسة تأصيلية» للدكتور/ هشام العربي ص(5)، بحث مقدم للملتقى الدولي

ولم يزل المذهب الحنفي مرجع القضاء في مصر منذ عهد الدولة العثمانية، وحتى الثلاثينيات من القرن الماضي، كما نصت على ذلك المادة رقم (280) من القانون رقم (78) لسنة (1931م)، حتى أدخلت عليه بعض التغييرات حين اتجه المشرع المصري للأخذ من بقية المذاهب الأربعة أول الأمر، ثم من سائر المذاهب الفقهية الإسلامية(1).

**كما انتشر المذهب الحنفي كثيرًا في أفريقية وبلاد المغرب** إلى قريب من سنة (400هـ) حتى غلب على جزيرة صقلية (سيسليا)(2).

كما انتشر في الأندلس (إسبانيا والبرتغال حاليًا) على نحو ما انتشر في أفريقية إلى أن أخرج منها بقوة السلطان الذي انتصر للمذهب المالكي هناك على ما يحكى(3).

والمذهب الحنفي منتشر الآن في العراق، وهو الغالب عليه، وكذلك في سوريا، ولبنان، وهو كثير في مصر، وكان يعمل به في مصر والسودان في مسائل الأحوال الشخصية حتى بدأ المشرع المصري في الأخذ بسائر المذاهب الفقهية، ولكن بقي المذهب الحنفي هو الغالب في ذلك(4).

وهو موجود في تونس، وبخاصة في عاصمتها مدينة تونس، كما يوجد في سائر بلاد المغرب بقلة. وكذا في نواحي عدن باليمن(5).

وهو الغالب في تركيا، وألبانيا، وبلاد البلقان، وأرمينية، والأقطار الإسلامية التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي قبل انهياره. وكذلك في الهند، وباكستان، وأفغانستان، وتركستان(6).

وموجود في جزيرة سرنديب (سيلان)، وجزائر الفلبين والجاوة بقلة. وله وجود كبير في البرازيل بأمريكا الجنوبية(7).

---

«تقنين الفقه الإسلامي بين النظرية والواقع» الذي نظمه مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها بجامعة تلمسان بالجزائر في نوفمبر 2015م.

(1) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ/ أحمد إبراهيم بك ص(38)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(87- 88).

(2) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(53- 54)، وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ/ أحمد إبراهيم بك ص(38)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(87).

(3) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(55- 56)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2). وأيضًا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47).

(4) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(143)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(135)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد الحسيني حنفي ص(157)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(76- 77)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(100).

(5) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(96، 98).

(6) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2، 67)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(143- 144)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(135)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(76- 77)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(100).

(7) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97- 98).

## المبحث الثاني

## جغرافية المذهب المالكي

كما نشأ المذهب الحنفي في الكوفة موطن مؤسسه الإمام أبي حنيفة، فإن المذهب المالكي قد نشأ هو الآخر في موطن مؤسسه الإمام مالك بن أنس الأصبحي (المولود سنة 93هـ، والمتوفى سنة 179هـ بالمدينة)، وهو المدينة المنورة مهاجَر رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

**ثم انتشر في الحجاز** وغلب عليه، وكان هذا طبيعيًّا؛ لأنه –كما يقول المرحوم الشيخ/ محمد أبو زهرة بحق– مذهب نشأ ببلاد الحجاز، وبطريقة أهل الحجاز في الاستنباط؛ فكان من الطبيعي أن يغلب عليهم؛ فإنه نبع بينهم، واستقى من بيئتهم، ونزع عن قوسهم[2].

**وانتشر في مصر وما والاها** من بلاد أفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى، إلى بلاد السودان، وغلب عليها[3].

**وكانت مصر بعد الحجاز** أول بلاد انتشر بها علم مالك، وكثر تلاميذه، حتى صدر العلم المالكي عنهم من بعده؛ فابن القاسم وأشهب وابن وهب وأصبغ وابن عبدالحكم وغيرهم من المصريين كانوا حملة العلم المالكي وناشريه، وفي مصر أيضًا صدرت المدونة التي تعد الكتاب الأول لمسائل مالك وفتاويه، على يد ابن القاسم، وأخذها عنه أولا أسد بن الفرات، ثم أخذها منقحةً مراجعةً من بعده سحنون[4].

وكان أول من قدم به إلى مصر عبدالرحيم بن خالد بن يزيد، وعثمان بن الحكم من أصحاب مالك، ثم نشره بها عبدالرحمن بن القاسم، فاشتهر بها أكثر من مذهب أبي حنيفة[5].

ويذكر في تاريخ القاهرة أنه في سنة (326هـ) كان للمالكيين في المسجد الجامع خمس عشرة حلقة، وللشافعيين مثلها، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث حلقات فقط. كما أن إمامة مسجد ابن طولون كانت محصورة في المالكية حتى عهد المقدسي حين تولاها شافعي لأول مرة، وكان معظم الفقهاء بمصر من أصحاب مالك[6].

---

(1) راجع في ترجمته: الانتقاء لابن عبدالبر ص(9) وما بعدها، وانظر أيضًا: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض (23/1)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(64)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(88).

(2) مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للأستاذ الشيخ/ محمد أبي زهرة ص(364- 365). وراجع أيضًا: ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض (23/1)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (65/2)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(14)، واصطلاح المذهب عند المالكية للدكتور/ محمد إبراهيم أحمد علي ص(64- 65).

(3) انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(64)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2، 67)، ومالك للأستاذ الشيخ/ محمد أبي زهرة ص(364)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(14)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(133)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(22).

(4) مالك ص(365). وانظر أيضًا: المدخل للفقه الإسلامي ص(152)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(70- 72).

(5) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(65- 66)، ومالك ص(365)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(422)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي: مصطلحاته وأسبابه لعبدالعزيز بن صالح الخليفي ص(105- 106).

(6) انظر: القاهرة: تاريخها ونشأتها للأستاذ/ شحاته عيسى إبراهيم ص(34).

ولا زال المذهب المالكي معمولا به في مصر مع المذهب الشافعي الذي زاحمه بعد مجيء الشافعي إلى مصر، والمذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي للدولة العباسية، حتى مقدم جوهر القائد الذي فرض مذهب الشيعة الإسماعيلية على البلاد.

ثم عاد الانتعاش إلى المذهب المالكي في عصر الدولة الأيوبية، وبنيت لفقهائه المدارس، وإن كان القضاء أيامها للشافعية. ثم عمل به في القضاء استقلالا لما أحدث الظاهر بيبرس في دولة المماليك البحرية القضاة الأربعة، وصار قاضي المالكية الثاني في المرتبة بعد نظيره الشافعي، ولم يزل منتشرًا بين الشعب بمصر إلى الآن معادلا للمذهب الشافعي، وأكثر انتشاره في الصعيد[1].

وظهر في مصر أئمة كبار لهم أثر واضح في مسيرة المذهب المالكي، كشهاب الدين القرافي (المتوفى سنة 684هـ)، وابن دقيق العيد (المتوفى سنة 702هـ)، وخليل بن إسحاق الجنيدي (المتوفى سنة 776هـ) صاحب «المختصر» الشهير الذي أشبعه المالكية بعده شرحًا وتحشيةً واختصارًا ونظمًا. ومن بعدهم الشيخ الخرشي (المتوفى سنة 1101هـ)، والشيخ العدوي (المتوفى سنة 1189هـ)، والشيخ الدردير (المتوفى سنة 1201هـ)، والشيخ عِلّيش (المتوفى سنة 1299هـ) وغيرهم[2].

**ولما اتجه المشرع المصري** إلى التعديل كان أول مذهب يأخذ به سوى المذهب الحنفي هو المذهب المالكي، وكان ما اقتبس منه العنصر الجوهري في الإصلاح في القانون رقم (25) لسنة (1920م)، والقانون رقم (25) لسنة (1929م) بشأن تعديل بعض أحكام الأحوال الشخصية، وقوانين المواريث والوقف والوصايا[3].

**وكان المذهب المالكي هو الغالب على أهل أفريقية والمغرب**، وكان له علماء أجلاء نافحوا عنه ونشروه، كأسد بن الفرات (المتوفى سنة 213هـ) راوي المدونة عن ابن القاسم حتى عرفت بالأسدية نسبةً إليه، وعبدالسلام بن سعيد التنوخي، الملقب بسحنون (المتوفى سنة 240هـ) وهو الذي نشر المدونة في القيروان وما والاها من أفريقية[4]، وابن أبي زيد القيرواني (المتوفى سنة 386هـ) صاحب «الرسالة» الشهيرة وأحد الشيخين عند المالكية، وخلف بن سعيد البراذعي (المتوفى سنة 438هـ) صاحب «تهذيب المدونة»، ومن بعدهم الشيخ زرُّوق (المتوفى سنة 899هـ)، والحطاب صاحب «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل» (المتوفى سنة 954هـ)، وغيرهم الكثير ممن يطول المقام بذكرهم.

---

([1]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(66)، ومالك ص(365- 366)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(106). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/165- 166).

(2) راجع في التعريف ببعضهم: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/235- 236، 243- 245، 293، 301) ومواضع أخرى.

([3]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(40)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(90)، ومالك ص(366)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(106- 107).

([4]) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/98- 99).

وقد حل المذهبُ الحنفي محل المذهب المالكي فترة قصيرة، ثم عاد المذهب المالكي، واستمرت له الغلبة والسيادة على أفريقية، وعلى سائر بلاد المغرب إلى اليوم[1].

كما دخل المذهب المالكي صقلية، وانتشر بها على يد تلاميذ سحنون[2].

**كما كان هو الغالب على بلاد الأندلس** بعدما حل محل مذهب الأوزاعي بها، وذلك بعد المائتين، في عهد هشام بن عبدالرحمن الداخل بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان، وكان قد حمل الناس على الأخذ بمذهب مالك، وجعل القضاء والفتيا عليه. ويقال: إنه انتشر في الأندلس بيحيى بن يحيى بن كثير صاحب الإمام مالك[3].

ثم زاد انتشاره بالأندلس وبالمغرب بانتقال الفتيا إليه في دولة الحَكَم بن هشام، وكان يحيى بن يحيى مكينًا عنده مقبول القول، فصار لا يولِّي القضاء إلا من أشار به، فانتشر به مذهب مالك، كما انتشر المذهب الحنفي بأبي يوسف في المشرق[4].

وقد علل ابن خلدون غلبة المذهب المالكي على المغرب والأندلس تعليلا آخر، فقال: «وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل؛ لما أن رحلتهم كانت غالبًا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضًا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًّا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب»[5].

وأيًا ما كانت الأسباب فقد انتشر المذهب المالكي انتشارًا عظيمًا في الأندلس، وظهر به فقهاء كبار، أمثال: ابن عبدالبر النمري (المتوفى سنة 463هـ)، وأبي الوليد الباجي (المتوفى سنة 474هـ)، وأبي الوليد محمد بن أحمد بن

---

(1) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(67)، ومالك ص(366)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(422)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(110- 111). وراجع أيضًا: اصطلاح المذهب عند المالكية ص(72- 79).

(2) راجع: الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(111- 112)، وأيضًا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47).

(3) راجع: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (26/1- 27)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(67- 68)، وتاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ/ محمد الخضري ص(149)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2، 97)، ومالك ص(366)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(422).

(4) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(52، 70)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (401/1، 97/2)، ومالك ص(366- 367)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(422- 423)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(101)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(80- 81).

(5) مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) ص(375).

رشد الجد (المتوفى سنة 520هـ)، وكذلك ابن رشد الحفيد (المتوفى سنة 595هـ)، والموَّاق (المتوفى سنة 897هـ)، وغيرهم[1].

ومما زاد انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب الأقصى أنه لما قامت دولة بني تاشْفين بالمغرب الأقصى في القرن الخامس، واستولوا على الأندلس، وتولى أميرهم علي بن يوسف بن تاشفين اشتد إيثاره لأهل الفقه والدين؛ فكان لا يقطع أمرًا دونهم، ولم يكن يقرب منه، ويحظى عنده إلا من كان على علم بمذهب مالك؛ فانتشر في عهده انتشارًا عظيمًا، وعظم شأنه واتسع وغزرت مادته، ودخلت فيه أبواب في سياسة الحكم، وغير ذلك[2].

ولما زالت دولتهم وقامت دولة الموحدين، وتظاهر بعض أمرائهم بمذهب الظاهرية وأعرض عن مذهب مالك، وعظم أمر الظاهرية؛ إلا أنهم لم يلبثوا أن تراجعوا أمام الكثرة المالكية المحيطة بهم، ولم تنجح محاولات بعض الأمراء إقصاء المذهب المالكي عن المغرب الأقصى، وظل هو الغالب إلى اليوم[3].

**كما ظهر المذهب المالكي بالبصرة** من بلاد العراق، وكان بها ابن مهدي، والقعنبي راوي الموطأ، **ومنها انتشر في بغداد والعراق** في بعض الفترات، وظهر ظهورًا كثيرًا، خاصة أيام آل حماد بن زيد[4]، وكان بالعراق من المالكية أئمة كبار، أمثال: القاضي إسماعيل بن إسحاق (المتوفى سنة 282هـ)، والشيخ أبي بكر الأبهري (المتوفى سنة 375هـ)، وابن الجلاب (المتوفى سنة 378هـ)، والقاضي أبي الحسن علي بن عمر، المعروف بابن القصار (المتوفى سنة 398هـ)، والقاضي عبدالوهاب البغدادي (المتوفى سنة 422هـ)، وغيرهم[5].

ثم ضعف فيها بعد القرن الرابع، كما ضعف بالبصرة بعد القرن الخامس[6].

**وغلب في خراسان** على قزوين وأبهر، وظهر بنيسابور أولا، وكان له بها وبغيرها أئمة وفقهاء، ولكنه لم يغلب دائمًا، وانقطع في بعضها[7].

---

(1) راجع في تراجمهم: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/213- 214، 216- 217، 219، 228- 229). وقد ذكر فيه مؤلفه طائفة كبيرة من المالكيين الذين نشروا المذهب المالكي في المغرب والأندلس فراجعه إن شئت (2/203- 323).

(2) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(71)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/164- 165)، ومالك ص(367)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(113).

(3) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(72- 73)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/170- 173)، ومالك ص(367)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(113).

(4) راجع: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/24)، وأيضًا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47).

(5) راجع في تراجمهم: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/102- 103، 114، 118، 119، 204- 205). وفيه ذكر طائفة كبيرة ممن نشر المذهب المالكي في العراق وغيره. وانظر أيضًا: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(199).

(6) راجع: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/24)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47).

(7) راجع: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/24)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(64)، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(135)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (2/66)، ومالك ص(364، 367)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(107- 108، 109)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(65- 70).

وقد عُزي ضعف المذهب في العراق إلى خروج القضاء عن رجاله إلى أئمة الحنفية الذين كانوا يجدون عونًا وسندًا من الدولة هناك[1].

وعزاه بعض الباحثين إلى خروج كبار المالكية من العراق، وهجرتهم إلى مصر حيث كان المذهب منتشرًا فيها بكثرة[2].

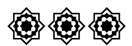
**وكان ببلاد فارس،** وانتشر باليمن وكثير من بلاد الشام، وكان قد خمل بالمدينة لفترات، فلما تولى قضاءها ابن فرحون سنة (793هـ) أظهره بعد خموله[3].

وظل هو الغالب إلى أن قامت دولة ابن سعود في الحجاز، ونصرت المذهب الحنبلي كما سيأتي.

وهو منتشر الآن في ليبيا، وتونس، والجزائر، وبلاد المغرب الأقصى، وموريتانيا، وهو الغالب في تلك البلاد بلا منازع. وأيضًا منتشر في صعيد مصر، وفي السودان، وقطر، والبحرين، وهو الغالب في الكويت، والإمارات العربية المتحدة[4].

وله وجود قليل في فلسطين والعراق[5].

وهو المذهب السائد في نيجيريا بأواسط أفريقيا[6]. وكذلك في مالي والسنغال وساحل العاج وغينيا بغرب أفريقيا، باعتبارها امتدادًا لبلاد المغرب العربي[7].



---

([1]) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (118/2)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(101).

([2]) انظر: اصطلاح المذهب عند المالكية ص(70).

([3]) انظر: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(65)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، ومالك ص(365)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(422)، والاختلاف الفقهي في المذهب المالكي ص(103- 104، 109)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(65، 378). وأيضًا: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (24/1- 25)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(47).

([4]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(96، 98)، وتاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(40)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (67/2)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(89)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص(164)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(83)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(133)، واصطلاح المذهب عند المالكية ص(22).

([5]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97).

([6]) ذكر ذلك الدكتور/ محمد سليم العوا في محاضرة له بمقر الأمانة العامة للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بالقاهرة بتاريخ 2008/4/9م- وهو ممن عمل بنيجيريا وخَبَرَ أحوالها.

(7) راجع: المذهب المالكي في أدغال أفريقيا امتداد تاريخي للمدرسة المالكية المغربية للدكتور/ الحاج الأمين بامبا، مقال بمجلة رواق المذهب المالكي، التي تصدر عن موقع رواق المذهب المالكي على شبكة الإنترنت، العدد الثاني، السنة الثانية، ربيع الأول 1435هـ/ مارس 2014م.

## المبحث الثالث
## جغرافية المذهب الشافعي

إذا كان الإمام الشافعي مؤسس المذهب الشافعي قد نشأ بمكة- وهو قرشي مطلبي[1]- وتلقى عن علمائها، وكذلك عن علماء المدينة، وعلى رأسهم الإمام مالك، وبدأ أول دروسه وحلقاته ومناظراته بمكة بالمسجد الحرام، ثم رحل بعد ذلك إلى العراق[2]، ودرَّس بجامع بغداد، واجتمع له كثير من أهلها، وأخذوا عنه كتبه وفقهه، ورووها- فإن بداية انتشار مذهبه كانت بمصر[3]؛ وهذا- كما يقول المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة- لأن العلماء في ذلك الوقت لم يكونوا قد سلكوا الطريق المذهبي في دراستهم، بل كان كل عامل يجتهد فيما يعرض له من المسائل اجتهادًا حرًّا، وقد يستعين بدراسة غيره ليستن لنفسه طريقًا، ويكوِّن له رأيًا من غير أن يتقيد بطريق من استعان به ولا رأيه، ولم يكن ثمة تقليد إلا تقليد العامة لمن يستفتونهم من العلماء؛ لذلك لم تصر هذه البلاد شافعية باجتهاد الشافعي فيها أو دراسته لأهلها. ولما أخذت ريح التقليد تهب بعد أن اختار كثير من المجتهدين طريقة بعض الأئمة في الاجتهاد، ثم صار أهل الإقليم يقلدون إمامًا، ويختارون مذهبه كان المذهب الشافعي قد استقر في مصر، واستقام أهلها على طريقته؛ إذ شغل الناس بدراسته عن المذهب المالكي الذي كان غالبًا، والمذهب الحنفي الذي كان معروفًا؛ لذلك كانت مصر المكان الذي صدر عنه المذهب الشافعي[4].

ويمكن تعليل ذلك أيضًا بأن الشافعي أقام في مصر في آخر حياته، بعدما نضج مذهبه وقد راجعه أكثر من مرة، وكان هو أيضًا قد ذاع صيته وانتشر ذكره؛ ولذلك فقد زاحم المذهبين اللذين سبقاه إلى مصر، وهما المذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي للدولة، والمذهب المالكي الذي كان له الغلبة بين

---

(1) راجع ترجمة الإمام الشافعي في: آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي ص(21) وما بعدها، والانتقاء لابن عبدالبر ص(66) وما بعدها، وتوالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس لابن حجر العسقلاني ص(34) وما بعدها. وراجع أيضًا: الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص(15) وما بعدها.

(2) وأعني هنا رحلته الثانية، وقد كانت سنة (195هـ)؛ وهذا لأنه كان قد رحل إلى العراق قبل ذلك سنة (184هـ) ولازم محمد بن الحسن فترةً وأخذ عنه، وعاد بعدها إلى بلده مكة. راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(430- 434)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص(166)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم القواسمي ص(79- 80، 87- 89).

(3) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين ص(76)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، والشافعي للشيخ محمد أبي زهرة ص(335- 336)، والمذهب عند الشافعية وذكر بعض علمائهم وكتبهم واصطلاحاتهم لمحمد الطيب بن محمد بن يوسف اليوسف ص(70).

(4) انظر: الشافعي للشيخ محمد أبي زهرة ص(335).

جماهير الشعب، خاصة في الريف والصعيد كما سبق، حتى استطاع أن يتغلب عليهما وتكون له السيادة الشعبية خاصة في الريف المصري- وهو ما يسمى الآن بالوجه البحري[1].

يقول صاحب كتاب «القاهرة تاريخها ونشأتها»: وظل المصريون يتبعون المذهب المالكي حتى قدم مصر الإمام الشافعي، وأنشأ مذهبه الجديد بها، فاتبعه كثير من المصريين، ولم يمض قرن من الزمان حتى أصبح المذهب الشافعي منافسًا للمذهب المالكي في مصر[2].

وقد مر بنا أنه في سنة (326هـ) كان للشافعيين خمس عشرة حلقةً في المسجد الجامع، كما للمالكيين، في حين أنه لم يكن لأصحاب أبي حنيفة إلا ثلاث حلقات فقط. كما تولى أحد علماء الشافعية إمامة مسجد ابن طولون في عهد المقدسي بعدما كانت محصورة في المالكية قبله[3].

وهذا يدل على أن المذهب الشافعي كان قد أخذ طريقه نحو السيادة والغلبة في الديار المصرية آنذاك.

وقد استمر كذلك إلى أن جاءت الدولة الفاطمية فأبطلت العمل به وبغيره من المذاهب السنية، واستبدلت بها المذهب الشيعي الإمامي، حتى أزال الله ملكهم على يد الناصر صلاح الدين الأيوبي الذي أحيا المذاهب السنية، وأبطل المذهب الشيعي، وجعل للمذهب الشافعي الحظ الأكبر من عنايته، وعناية من جاءوا بعده من الأيوبيين، فقد كانوا جميعًا شافعية إلا عيسى بن العادل سلطان الشام فإنه كان حنفيًا متعصبًا لمذهبه.

ولما خلفت دولة المماليك البحرية دولة الأيوبيين لم تنقص حظوة المذهب الشافعي؛ فقد كان سلاطينها من الشافعيين إلا سيف الدين قطز فقد كان حنفيًّا، ولكن لم يكن له أثر في مذهب الدولة لقصر مدته.

وظل القضاء على المذهب الشافعي مدة هذه الدولة إلى أن أحدث الظاهر بيبرس فكرة أن يكون قضاة أربعة، لكل مذهب قاض، يقضي بموجب مذهبه؛ فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والفسطاط، ونصب النواب، وإجلاس الشهود، ولكن جعل للمذهب الشافعي مكانًا أعلى من سائر الأربعة؛ وذلك بأن كان له وحده الحق في تولية النواب في بلاد القطر، كما كان له الحق وحده في النظر في أموال اليتامى والأوقاف. فكان بهذا له المرتبة الأولى في الدولة، ثم يليه المذهب المالكي، ثم الحنفي، فالحنبلي.

---

([1]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(76- 77)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، والشافعي لأبي زهرة ص(336- 337)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(466).

([2]) القاهرة تاريخها ونشأتها للأستاذ/ شحاته عيسى ص(33).

([3]) انظر: القاهرة تاريخها ونشأتها ص(34).

واستمرت الحال كذلك في دولة المماليك الجركسية، حتى استولى العثمانيون على ملك مصر؛ فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة واختصاص المذهب الشافعي بالمكانة العالية، وحصروا القضاء في المذهب الحنفي؛ لأنه مذهبهم؛ فلم يزل الأمر كذلك في مصر إلى أن بدأ المشرع المصري في الأخذ من سائر المذاهب الفقهية في التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية[1].

ولكن كما سبق ظل للمذهب الشافعي وجود عظيم على المستوى الشعبي، خاصة فيما يتعلق بالعبادات، وبخاصة في الوجه البحري وكثير من المدن المصرية. ولعله أكثر المذاهب الأربعة انتشارًا في مصر الآن.

ومن الجدير بالذكر أن **مشيخة الأزهر الشريف** قد انحصرت في علماء الشافعية[2] من سنة (1137هـ) إلى أن تولاها الشيخ محمد المهدي العباسي سنة (1287هـ) وكان حنفيًّا، ثم لم تنحصر بعد ذلك في مذهب من المذاهب[3].

وإذا كان المذهب الشافعي قد انتشر أول ما انتشر في مصر، وكانت هي المعقل الأول له؛ فإنه قد انتشر أيضًا- وبكثرة- في **العراق وبلاد الشرق**، وقد كان المذهب الحنفي هو السائد في العراق-كما قدمنا- فلما جاء الشافعي بمذهبه زاحمه فيها، وكانت له كثرة، ومع أن المذهب الحنفي كان مذهب الدولة فإن ذلك لم يمنع من تقليد بعض الخلفاء للشافعي، كما فعل المتوكل، وهو أول من فعل ذلك منهم[4].

وكان الحسن بن محمد الزعفراني (المتوفى سنة 260هـ) من رواة مذهب الشافعي القديم، وأحد من نشره في بغداد والعراق[5].

---

[1] راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(77- 79)، والشافعي لأبي زهرة ص(336- 337)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(466). وراجع أيضًا في نشر الفاطميين للمذهب الشيعي، وإبطال صلاح الدين الأيوبي له بعد ذلك: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (13/2- 14، 71، 166)، والقاهرة تاريخها ونشأتها ص(107- 109، 148- 151).

[2] وقد كانت قبلهم منحصرة في المالكية منذ أول شيخ للجامع الأزهر نعرفه، وهو الشيخ محمد الخرشي (المتوفى سنة 1101هـ) وحتى سنة (1137هـ) فانتقلت إلى الشافعية، وذلك باستثناء الشيخ إبراهيم بن محمد البرقاوي الشافعي، الذي تولى مشيخة الأزهر بعد الشيخ الخرشي سنة (1101هـ) وحتى وفاته سنة (1106هـ). راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين ص(80).

[3] راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(80)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(463- 464).

[4] راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(85)، والشافعي ص(338)، والمذهب عند الشافعية ص(85). وراجع أيضا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (402/1، 66/2)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(14).

[5] راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(85- 86). وراجع أيضًا: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(143)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (124/2)، والشافعي ص(132)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم القواسمي ص(94- 95).

ومما زاد من انتشار المذهب الشافعي في المشرق الإسلامي تولي عدد غير قليل من علماء الشافعية للقضاء في أكثر من مدينة من مدائن المشرق، كأبي العباس بن سريج البغدادي (المتوفى سنة 306هـ) فقد تولى قضاء شيراز، والقاضي أبي سعيد الحسن بن أحمد الإصطخري (المتوفى سنة 328هـ) تولى قضاء مدينة قُم- وهي تقع في الجنوب الغربي من دولة إيران حاليًا- وقاضي القضاة أبي السائب عتبة بن عبيدالله الهمذاني (المتوفى سنة 350هـ) تولى قضاء أذربيجان، ثم بغداد، وهو أول من ولي منصب قاضي القضاة من الشافعية، وغيرهم[1].

قال ابن خلدون: «وأما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم، ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره»[2].

وقد ذكر غير واحد أن المذهب الشافعي انتشر فيما وراء النهر بمحمد بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي (المتوفى سنة 365هـ)[3].

وقد ذكروا أن المذهب الشافعي كان هو الغالب على كثير من البلدان في إقليم الشرق (خراسان)، ككورة الشاش، وإيلاق، وطُوس، ونَسَا، وأبِيوَرد، وغيرها. وفي هَراة وسجستان وسَرخس كانت تقع فيها عصبيات بين الشافعية والحنفية تراق فيها الدماء ويدخل بينهم السلطان.

كما كان موجودًا في إقليم الديلم، والقور، وكان منتشرًا وظاهرًا بمرو، وإقليم خراسان، وتوران، وإسفرايين[4].

ودخل بلاد فارس (إيران حاليًا)، وبعض بلاد الهند[5]، حتى أنه لم يكن بفارس سوى مذهب الشافعي، ومذهب داود الظاهري بغلبة، ثم انقرض المذهب الظاهري منها، وغلب على المذهب الشافعي المذهبُ الشيعي الإمامي، ولا زال حتى الآن[6].

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (127/2، 129، 131)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(337- 340).

(2) مقدمة ابن خلدون ص(374).

(3) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(81)، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(202)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (129/2)، والشافعي ص(339). وقد ذكر ذلك من قبل الذهبي في سير أعلام النبلاء (284/16) حين ترجم له.

(4) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(76، 81- 82)، والشافعي ص(339- 341)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(467)، والمذهب عند الشافعية ص(70- 71)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي للدكتور/ أكرم القواسمي ص(326- 331).

(5) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(76)، والشافعي ص(336).

(6) الشافعي ص(339).

وكان بالرَّي ثلاث طوائف– كما سبق: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم، فوقعت العصبية بين السنة والشيعة، فتضافر عليهم الحنفية والشافعية، وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف.

ثم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية؛ فكان الظفر للشافعية، مع قلتهم؛ فخربت محال الشيعة والحنفية، وبقيت محلة الشافعية، وهي أصغر محال الري، ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفي مذهبه[1].

وكان غالبًا على تركستان الشرقية المسماة أيضًا بالصينية، ثم تغلب المذهب الحنفي بمسعى العلماء الواردين عليها من بخارى[2].

وانتشر في بلاد جنوب شرق آسيا (جزر إندونيسيا وماليزيا ومناطق تايلاند والفلبين)[3].

**وبالجملة فقد كان منتشرًا وظاهرًا في شرق الدولة الإسلامية** من العراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر، وفارس[4].

حتى إنه لكثرة المصنفات في المذهب الشافعي، وظهور طرق في التصنيف فيه يقال: طريقة العراقيين، وطريقة الخراسانيين؛ فنسبوا كل طريقة للبقعة الجغرافية التي انتشر فيها أعلامها[5].

وهذا يعطي دلالة واضحة على مدى انتشار المذهب الشافعي في بلاد المشرق الإسلامي.

**وكان الغالب على أهل الشام** مذهب الأوزاعي حتى ولي قضاء دمشق أبو زرعة الدمشقي الشافعي (المتوفى سنة نيف وثلاثمائة)، فأدخل إليها مذهب الشافعي وحكم به، وتبعه من بعده القضاة، حتى قيل: إنه أول من أدخله الشام[6]. فحل محل مذهب الأوزاعي بالشام، وظهر به[7].

وإن كان المذهب الشافعي قد كان له وجود ومكان بين الشاميين من قبل ذلك[8].

وفي عهد صلاح الدين الأيوبي ومن بعده كان للمذهب الشافعي الحظ الأوفر؛ لأنهم كانوا شافعيين، كما سبقت الإشارة[9].

---

(1) راجع: معجم البلدان لياقوت (117/3)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(83)، والشافعي ص(340- 341).

(2) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97).

(3) راجع: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(445).

(4) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(14)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(356، 400).

(5) راجع: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(344)، وقد ذكر فيه أشهر أعلام كل من الطريقتين ص(344- 348).

(6) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(80- 81)، والشافعي ص(337- 338)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(467)، والمذهب عند الشافعية ص(84).

(7) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(149)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، والشافعي ص(338)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره للدكتور/ شعبان محمد إسماعيل ص(279).

(8) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(467).

(9) راجع: المذهب عند الشافعية ص(84).

**كما ظهر المذهب الشافعي باليمن**، وبلاد الحجاز[1]. وكان له باليمن علماء أجلاء[2].

**أما المغرب وشمال أفريقية** فلم يكن حظه من المذهب الشافعي كبيرًا؛ وذلك لغلبة المذهب المالكي على بلاده. وكذلك كان الحال في الأندلس، باستثناء فترة قصيرة في حكم يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن صاحب المغرب والأندلس؛ فإنه بعدما تظاهر بمذهب الظاهرية مال إلى الشافعية في آخر أيامه واستقضاهم على بعض البلاد، ثم لم يلبس أن عاد الأمر للمالكية كما كان[3].

والمذهب الشافعي منتشر الآن في الريف المصري، والوجه البحري، وكثير من المدن المصرية. ولعله أكثر المذاهب الأربعة انتشارًا في مصر الآن. وله وجود كبير في بلاد الشام، والأردن، وهو الغالب على فلسطين، وهو الثاني في العراق بعد المذهب الحنفي، وهو الغالب على بلاد الأكراد، وأرمينية؛ لأن مسلميها من أصل تركماني أو كردي.

والسنيون من أهل فارس أغلبهم شافعية.

وهو موجود بقلة في بلاد الأفغان، وبلاد القوقاز وما والاها. وله وجود في الهند، وباكستان، ودول جنوب شرق آسيا، كماليزيا، وإندونسيا- وهو المذهب الرسمي فيها- والملايو، والفلبين.

ومسلمو جزيرة سرنديب (سيلان) وهي جمهورية سيرلانكا الآن[4]، والجاوة وما جاورها من الجزر[5] شافعية أيضًا، وكذلك مسلمو سيام (تايلاند)، ولكن بها حنفية بقلة، وهم النازحون إليها من الهند. وكذلك مسلمو الهند الصينية[6] شافعيون، وكذا مسلمو أستراليا.

وهو المعمول به في بلاد الساحل الشرقي لأفريقية، كإريتريا والصومال.

وله وجود في عسير من أرض الحجاز، ويتبعه السنيون في اليمن وعدن وحضرموت، وله أتباع في عُمان[7].

---

([1]) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48)، ونظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(76)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2)، والشافعي ص(341)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(153، 155)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(331).

([2]) راجع: المذهب عند الشافعية ص(85- 88)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(445).

([3]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(86- 87)، والشافعي ص(341)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(467). وراجع أيضًا: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(331)، وكذلك: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48).

(4) تقع جمهورية سيرلانكا جنوب الهند في المحيط الهندي.

([5]) الجاوة جزر تتبع إندونسيا، وتقع جنوب شرق آسيا، بالقرب من قارة أستراليا.

(6) الهند الصينية: هي المنطقة التي تقع شرق الهند وجنوب الصين، وهي متأثرة بثقافة كل من الهند والصين بحكم وقوعها بينهما، وتشمل كمبوديا ولاوس وفيتنام وبورما (ميانمار).

([7]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(96- 98)، وتاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(41)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2، 67)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(92)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(467)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(153، 155)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(142)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص(172)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(88)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(141)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(475).

## المبحث الرابع

## جغرافية المذهب الحنبلي

ولد الإمام أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي وإمامه ببغداد وعاش بها حتى وفاته سنة (241هـ)؛ ولذلك نشأ المذهب الحنبلي ببغداد، وظهر فيها أول ما ظهر، ثم انتشر منها إلى سائر مدن العراق، وبعض بلاد ما وراء النهر[1].

ويذكر المؤرخون أن شيوع المذهب الحنبلي كان دون شيوع بقية المذاهب السنية: الحنفي والمالكي والشافعي[2]، وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى بُعْد المذهب الحنبلي عن الاجتهاد، واعتماده على الرواية، قال: «فأما أحمد بن حنبل فمقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية وللأخبار بعضها ببعض، وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة ورواية الحديث»[3].

وهذا الذي قاله ابن خلدون (رحمة الله عليه) لا يُسلَّم– كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة بحق[4]– لما ثبت في المذهب من فتح باب الاجتهاد، بل إن المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد الذي لم يقل بانسداد باب الاجتهاد.

وكونه يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الآثار لا يعني أنه بعيد عن الاجتهاد، بل إن الآثار فتحت لفقهاء الحنابلة آفاقًا واسعة من الاجتهاد والتيسير، وكلما زاد اطلاع الفقيه على الآثار اتسعت لديه آفاق الاجتهاد ووقف على مناهج واستنباطات تضاف إلى ما لديه من نظر وقريحة[5].

ومعلوم أن المذهب الحنبلي أيسر المذاهب الفقهية كلها على الإطلاق في أبواب المعاملات[6]، وقد لجأ إليه المشرع المصري في كثير من مسائل الأحوال الشخصية حينما اتجه إلى التعديل والأخذ من جميع المذاهب الفقهية في تشريعاته.

---

([1]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(88)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (65/2، 66)، وابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص(355)، ومفاتيح الفقه الحنبلي للدكتور/ سالم علي الثقفي (417/2)، والمدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد ابن حنبل وتخريجات الأصحاب للدكتور/ بكر عبدالله أبي زيد (498/1، 500)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ومصطلحاتهم في مؤلفاتهم للدكتور/ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش ص(67).

([2]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(88- 89)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (26/2)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(156)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (430/2)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(67)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15).

([3]) مقدمة ابن خلدون ص(374).

([4]) راجع: ابن حنبل ص(349- 350).

([5]) راجع: التيسير في المعاملات المالية «دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الحنبلي» للدكتور/ هشام العربي ص(187- 190).

([6]) وهذا ما انتهيتُ إليه في دراستي عن «التيسير في المعاملات المالية» دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الحنبلي، المشار إليها.

وكما يقول الشيخ أبو زهرة بحق أيضًا إننا لو سلمنا جدلا صحة هذه الدعوى التي يدعيها ابن خلدون؛ فإننا لا نستطيع أن نسلم بأن العامة يتبعون المذاهب لقلة الاجتهاد أو كثرته، فإنهم لا يعرفون الاجتهاد ولا الدليل، وإنما يتبعون المذاهب لوجود الدعاة إليها، وذوي السلطان المعتنقين لها.

أما أسباب قلة انتشار المذهب الحنبلي عن غيره من المذاهب فلعل من أهمها أنه كان آخر المذاهب ظهورًا، فقد ظهر بعدما تمكنت المذاهب الثلاثة من الأمصار الإسلامية[1]، حتى العراق نفسه الذي نشأ به المذهب الحنبلي لم يسلم له؛ فقد كان فيه المذهب الحنفي سائدًا، وكان هو المذهب الرسمي للدولة العباسية، وينازعه في سلطانه الشعبي المذهب الشافعي الذي كان له أتباع كثيرون من تلاميذ الشافعي الذين درَّس لهم في بغداد، كما سبقت الإشارة. كما كان للمذهب المالكي وجود بالعراق أيضًا، وقد ذكرتُ آنفًا أنه غلب على البصرة، وظهر ببغداد، وإن كان قد ضعف بعد ذلك في أواخر القرن الخامس.

فالمذهب الحنبلي لم ينفرد بموطنه الأول العراق، لكنه كان منتشرًا به، وخاصة في بغداد. وقد زاد انتشاره وظهوره في القرن الخامس على يد القاضي أبي يعلى الفراء، الذي تولى القضاء ببغداد دار الخلافة في عهد القائم بأمر الله، ثم ضم إليه قضاء «حرّان» و«حُلوان» من مدن العراق لما ظهر من عدله وقوته في الحق، ولم يزل على ذلك حتى توفي سنة (458هـ)، فانتشر المذهب في عصره وازدهر، وكثر التأليف فيه؛ ولذلك يلقِّبُه الحنابلة بشيخ الحنابلة، ومحقق المذهب[2].

لكن هذا الانتشار لا يتناسب مع قوة هذا المذهب الذي فتح الباب على مصراعيه للاجتهاد، ولم يغلقه أبدًا، كما أنه لا يتناسب مع قوة علمائه وفقهائه[3]. ولعل هذا هو الذي حدا بأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، أحد كبار فقهاء المذهب (المتوفى سنة 513هـ) أن يقول: «هذا المذهب- يعني مذهب أحمد- إنما ظلمه أصحابه؛ لأن أصحاب أبي حنيفة والشافعي إذا برع أحد منهم في العلم تولّى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية سببًا لتدريسه واشتغاله بالعلم. فأما أصحاب أحمد فإنه قل فيهم من يعلق بطرف من العلم إلا ويخرجه ذلك إلى التعبد والتزهد؛ لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم»[4].

وهنا يشير ابن عقيل إلى أن بُعد كثير من فقهاء الحنابلة عن القضاء كان سببًا في قلة انتشار مذهبهم، على عكس ما كان من أمر المذهبين الحنفي، والمالكي، ثم المذهب الشافعي بعد ذلك[5].

---

([1]) راجع في هذا المعنى: ابن حنبل ص(354)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(529)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(156)، والفقه الإسلامي ص(92)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (430/2- 431)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(68)، والمذهب الحنبلي: دراسة في تاريخه وسماته وأشهر أعلامه ومؤلفاته للدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي (231/1).

([2]) راجع: المدخل المفصل (502/1). وراجع أيضا ما كتبه الدكتور/ التركي عنه في المذهب الحنبلي (238/1- 242).

([3]) مفاتيح الفقه الحنبلي (430/2).

([4]) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص(110).

([5]) راجع في هذا المعنى: ابن حنبل ص(350- 351)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(529)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(156)، والفقه الإسلامي ص(92)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (431/2)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(68).

ولعل ذلك أيضًا يرجع إلى أن الإمام أحمد مؤسس المذهب نفسه كان يكره وضع الكتب؛ فلم يؤلف غير «المسند» في الحديث، وهو من أعظم دواوين السنة كما هو معروف.

أما في الفقه فلم يكتب إلا أشياء قليلة جدًّا؛ حيث كان يرى أن على الناس الأخذ من حيث أخذ. لكنه كان يعقد المجالس للإفتاء، ويأتيه الناس فيفتيهم، وكان تلاميذه يكتبون ويدونون فتاويه، كلٌّ يدوّن ما سمع، فدون ابنه عبدالله مسائل عرفت بمسائل الإمام أحمد رواية عبدالله، وكذلك ابنه الأكبر صالح، وصاحبه أبو بكر المرُّوذي، وإبراهيم الحربي، وحنبل بن إسحاق بن حنبل، وحرب الكرماني، وأبو بكر الأثرم، وإسحاق بن منصور المعروف بالكوسج، وأبو داود السجستاني صاحب السنن المعروفة، وعبدالملك بن عبدالحميد الميموني، وغيرهم.

كل هؤلاء وغيرهم دوَّنوا مسائل عن الإمام، مسائل متفرقة، لا تستوعب أبواب الفقه كلها، ولا تستوعب آراء الإمام كلها.

حتى قيض الله لمذهب الإمام أحمد رجلا نذر نفسه لجمع مسائله وتدوينها وترتيبها، وهو الإمام أبو بكر الخلال أحمد بن محمد بن هارون، الذي ولد سنة (234هـ) تقريبًا، وتوفي سنة (311هـ). ويقال إنه شاهد الإمام وهو طفل صغير؛ فهو بغدادي مثله.

نشأ الخلال على حب العلم؛ فلازم تلاميذ الإمام، وسمع منهم مسائلهم وجمعها ورحل لأجل جمعها من الآفاق، حتى جمعها ودوَّنها في كتابه العظيم «الجامع لعلوم الإمام أحمد بن حنبل»، وهذا الكتاب يقدر بنحو عشرين مجلدًا، دوَّن فيه المسائل ورتبها، حتى تكوَّن منها مذهبٌ متكامل، وجلس يدرسه في الجامع الكبير في بغداد[1].

ومن هنا نستطيع أن نقول إنه صار لأحمد مذهبٌ مستقلٌ مدوَّن واضح المعالم، وله تلاميذ وأتباع يدرسونه ويفتون بمقتضاه.

لكن بطبيعة الحال فإن كتابًا مثل «الجامع» يبلغ عشرين مجلدًا يصعب استظهاره ومراجعته وتدريسه، فاتجه أبو القاسم الخرقي المتوفى سنة (334هـ)، وهو ممن تتلمذ على الخلال، اتجه إلى تأليف مختصر في المذهب، فألَّف مختصره الشهير بمختصر الخرقي الذي يُعد أول متن في المذهب الحنبلي، وقد استقى مادته من الجامع للخلال.

وتلقفه الحنابلة بالدراسة والشرح، ومن أقدم شروحه: شرح القاضي أبي يعلى شيخ المذهب في عصره (ت 458هـ).

وظهر عدد من الفقهاء المبرزين، كأبي بكر عبدالعزيز المعروف بغلام الخلال، ومن بعده الحسن بن حامد، ثم القاضي أبو يعلى الفراء، وتلاميذه أبو الخطاب الكلوذاني، وأبو الوفاء بن عقيل، وغيرهم، وبدأ المذهب في الظهور والانتشار في بغداد، ثم منها إلى سائر المدن العراقية[2].

---

(1) وقد فصلتُ القول في جهود الخلال في خدمة المذهب الحنبلي في كتابي «أبو بكر الخلال وأثره في الفقه الحنبلي» وهو رسالة ماجستير بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة.

(2) راجع في بعض ذلك: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(525)، والمدخل المفصل (1/501- 502).

ولم يكد يمضي من القرن الرابع ربعه الأول حتى كانت للمذهب الحنبلي الغلبة على بغداد. لكن يذكر المؤرخون أن العامة ممن يتبعون مذهب الإمام أحمد قد أحدثوا شغبًا واضطرابًا في بغداد، وتشددوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحملوا على مخالفيهم من الشافعية وغيرهم؛ مما جعل الدولة تحظر عليهم الاجتماع والمناظرات، وتضيق عليهم في مذهبهم.

وكما يقول المرحوم الأستاذ/ أحمد تيمور باشا- بحق- فإن إثارة أمثال هذه الفتن لم تكن إلا من عصبية عامتهم وغوغائهم، وكثيرًا ما كانت ترجع إلى أمور اعتقادية يخالفهم غيرهم فيها، فلم يكن هذا مسلك علمائهم وفقهائهم[1].

ومهما يكن من أمر فإن المذهب الحنبلي أخذ يتناقص في بغداد في أواخر القرن السادس، بعد ابن المنِّي (المتوفى سنة 583هـ)، وجعل يقوى في حرَّان[2]، والشام على وجه الخصوص؛ ولعل ذلك يرجع- فيما يرجع- إلى أن بغداد كانت تموج بالكثير من الفتن التي كان يحدثها المعتزلة، كما كانت موطنًا للمذهب الشافعي، وكانت المساجلات والمناظرات تقوم بين الحنابلة والشافعية بين الحين والحين[3].

**وفي حرَّان**- وهي قريبة من بغداد نسبيًا- انتشر المذهب الحنبلي، وقد سبق ذكر أن القاضي أبا يعلى كان قد ولي قضاءها بالإضافة إلى ولايته لقضاء بغداد، فنبغ من علمائها الكثير في المذهب الحنبلي، ويكفي أن نذكر منهم آل تيمية: عبدالسلام الملقب بمجد الدين بن تيمية، وعبدالحليم، وأحمد الملقب بالشيخ تقي الدين، فقد نشأت هذه الأسرة بحرَّان، ثم انتقلت إلى دمشق الشام بسبب غارة التتار، وكان أحمد- وهو الذي لقب فيما بعد بشيخ الإسلام، وقد توفي سنة (728هـ)- في ذلك الوقت لم يتجاوز السابعة من عمره. وكان أبوه وجده من علماء حرَّان المشهورين قبل الهجرة إلى الشام[4].

**وانتشر المذهب الحنبلي في كثير من بلاد الشام**، التي تعتبر قاعدة الحنابلة الثانية- كما يقول الدكتور/ بكر أبو زيد- فكان له وجود ملحوظ في بيت المقدس، وفلسطين، وطرابلس، ونابلس وما حولها من قرى: جَمَّاعيل، وجَرَّاعة، ورامين، ومَردا، ووادي الشعير، وجنين، وحَجَّة، وطور كرم (المعروفة الآن بطولكرم)، وسَفَّارين، والحُرَيْش، وجُبَّة، وغيرها. وكذلك في دمشق، وأعمالها، خاصة: أزرُع، ودوما، والرُّحَيْبة، والضُّمَيْر، والصالحية، وقاسيون، وبيت لهيا، وكذا في حلب، وحمص، وحماه، وبَعْلَبَك، وحَوْران، والشُّويك، وغيرها، بالإضافة إلى حرَّان[5].

---

(1) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(92- 93). وقد بسط الشيخ محمد أبو زهرة هذا المعنى في كتابه «ابن حنبل» ص(351- 354) فراجعه.

(2) مدينة حران مدينة قديمة، يقال إن سيدنا إبراهيم استقر بها بعد هجرته من مدينة أور. وكانت تتبع سوريا حتى تم توقيع معاهدة لوزان سنة 1923م فضمت إلى تركيا، وهي تقع الآن على الحدود التركية السورية.

(3) راجع: المذهب الحنبلي (249/1).

(4) راجع: المذهب الحنبلي (251/1- 256).

(5) المدخل المفصل (498/1، 502). وراجع في انتشاره ببلاد الشام أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2).

وقد دخل المذهب الحنبلي إلى بلاد الشام في أواسط القرن الخامس، وأخذ يزدهر فيها شيئًا فشيئًا، حتى صارت منذ أواسط القرن السادس معقلا وريثًا لبغداد في حمل راية المذهب، والعناية به، وإثرائه بالتدريس والتأليف والإفتاء والشرح والتنقيح[1].

ويرجع الفضل في نشر المذهب الحنبلي بالشام إلى الشيخ أبي الفرج عبدالواحد الشيرازي، ثم المقدسي (المتوفى سنة 486هـ)، وكان فقيهًا زاهدًا، وكان هو وذريته من خَدَمة المذهب الحنبلي في الشام[2].

وكان منهم آل قدامة المقادسة، الذين برز منهم موفق الدين بن قدامة (المتوفى سنة 620هـ) صاحب كتاب «المغني»، وابن أخيه المعروف بابن أبي عمر، والملقب بالشارح، وهو صاحب «الشرح الكبير» على المقنع. وكذا آل مفلح، وأشهرهم شمس الدين (المتوفى سنة 763هـ) صاحب «الفروع»، وبرهان الدين (المتوفى سنة 884هـ) صاحب «المبدع»، وغيرهم من البيوتات التي قامت على خدمة المذهب الحنبلي، والعناية به[3].

لكن مع كل هذا الانتشار لم يكن المذهب الحنبلي هو الغالب في بلاد الشام؛ لتمكن مذهب الأوزاعي فيها أولا، ثم المذهب الشافعي- كما سبق- كما كان للمذهبين الحنفي والمالكي وجود ملحوظ فيه؛ فلم يسلم الشام للمذهب الحنبلي.

قال ابن فرحون: «وأما مذهب أحمد بن حنبل رحمه الله فظهر ببغداد، ثم انتشر بكثير من بلاد الشام وغيرها، وضَعُف الآن»[4]. يعني في القرن الثامن.

ويبدو أن هذا الضعف الذي أشار إليه ابن فرحون كان يتخلل تاريخ المذهب الحنبلي ببلاد الشام عبر الأزمان، لكنه لم يكن سائدًا؛ بدليل أن الناظر في تواريخ علماء الحنابلة يجد أن بلاد الشام قد أنجبت منهم الكثير عبر الأزمان المتعاقبة، بحيث لا يكاد يخلو منهم عصر.

وقد أعقب ابنَ فرحون منهم أئمةٌ عظامٌ، أمثال: الإمام العلامة القاضي علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الصالحي (المتوفى سنة 885هـ)، الذي يعرف بالمنقِّح؛ لأنه نقح المذهب وصححه، وله من التصانيف العظيمة: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، و«التنقيح المشبع»، و«تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول»، و«التحبير شرح التحرير» وغير ذلك[5].

---

([1]) المذهب الحنبلي (258/1). وراجع أيضًا: مفاتيح الفقه الحنبلي (427/2).

([2]) المذهب الحنبلي (258/1- 259). وراجع أيضًا: مفاتيح الفقه الحنبلي (427/2).

(3) راجع: المذهب الحنبلي (260/1) وما بعدها.

(4) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48). ونفس المعنى ذكرته دائرة المعارف الإسلامية التي أعدها مجموعة من المستشرقين. انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية (14/ 4367- 4368).

(5) وقد كتبتُ دراسة عنه وعن أثره في أصول الفقه، وهي منشورة بمجلة دار الإفتاء المصرية، العدد الثالث عشر، شعبان 1433هـ/ يوليو 2012م. كما قمتُ بتحقيق كتابه «تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول» ونشرته دار البصائر بالقاهرة سنة 2008م، ثم نشرته وزارة الأوقاف القطرية سنة 2013م.

والإمام جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن عبدالهادي المقدسي الدمشقي الصالحي، المعروف بابن المِبْرد (المتوفى سنة 909هـ) صاحب التصانيف العديدة، التي منها «مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام».

والإمام العلامة شرف الدين أبي النجا موسى بن أحمد بن سالم الحجاوي المقدسي الصالحي الدمشقي (المتوفى سنة 968هـ) صاحب كتاب «الإقناع» الذي شرحه البهوتي في كتابه «كشاف القناع»، وهو المعتمد عند الحنابلة إلى وقتنا هذا، وقد كان إمام عصره، وإليه مرجع الحنابلة في الديار الشامية.

والشيخ العلامة مرعي بن يوسف الكرمي (المتوفى سنة 1033هـ) صاحب كتاب «غاية المنتهى»، و«دليل الطالب» وهما من أهم كتب المذهب.

والشيخ الإمام شمس الدين السَّفَّارِيني (المتوفى سنة 1188هـ) صاحب «كشف اللثام شرح عمدة الأحكام»، الذي يعتبر من أفضل كتب شرح أحاديث الأحكام، وغيره من الكتب النافعة.

والشيخ العلامة مصطفى السيوطي الرحيباني الدمشقي (المتوفى سنة 1243هـ) صاحب كتاب «مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى»، وكان فقيهًا فَرَضيًا محقِّقًا، وغيرهم من أعلام الحنابلة وفقهائهم في مختلف العصور[1].

وقد أشار إلى ذلك المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة بقوله: «ولقد كان كثيرون من علمائهم يأوون إلى دمشق، وغيرها من الأمصار الإسلامية، وأولئك هم الذين قاموا على ذلك المذهب وخدموه، ونقلوه، وفسروه، وأكثروا من تخريج المسائل عليه»[2].

ويبدو أنه قد أعقبت عصر الشيخ مصطفى الرحيباني فترة ضُعف فيها المذهب الحنبلي بالشام، وكاد ينقرض منها، وهذا واضح في كلام ابن بدران الدمشقي الحنبلي (المتوفى سنة 1346هـ)، يقول: «... مع أنه تمضي عليّ الشهور، بل الأعوام، ولا أرى أحدًا يسألني عن مسألة في مذهب الإمام أحمد؛ لانقراض أهله في بلادنا، وتقلص ظله منها»[3].

ويقول أيضا متأسفًا على قلة أتباع المذهب، ومعللا: «وأصاب هذا المذهب ما أصاب غيره من تشتت كتبه حتى آلت إلى الاندراس، وأكب الناس على الدنيا فنظروا إليه، فإذا هو منهل سنة وفقه صحيح، لا مورد مال؛ فهجره كثير ممن كان متبعًا له رجاء طلب قضاء أو وظيفة؛ فمن ثَمَّ تقلص ظله من بلادنا السورية، وخصوصا في دمشق إلا قليلا»[4].

**أما في مصر**؛ فقد تأخر دخول المذهب الحنبلي إليها؛ فلم يدخلها إلا في القرن السادس، وكان الحنابلة فيها أقل من غيرهم من أتباع المذاهب الثلاثة المتقدمة[5]، ويعلل السيوطي لذلك بقوله: «وذلك أن الإمام أحمد رضي

---

[1] راجع: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص(441- 443).
[2] ابن حنبل ص(356).
[3] المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص(423).
[4] المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص(45).
[5] راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(89- 90)، وأيضًا: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(42)،

الله عنه كان في القرن الثالث، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع، وفي هذا القرن ملكت العُبَيديون مصر، وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلا ونفيًا وتشريدًا، وأقاموا مذهب الرفض والشيعة، ولم يُزالوا منها إلى أواخر القرن السادس، فتراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب. وأول إمام من الحنابلة علمت حلوله بمصر الحافظ عبدالغني المقدسي، صاحب العمدة»[1].

وقد سُبِقَ الحافظ عبدالغني المقدسي إلى مصر، سبقه الشيخ أبو عمرو عثمان بن مرزوق القرشي الفقيه، وكان قد صحب عبدالوهاب الجيلي بدمشق، وتفقه واستوطن مصر، وأقام بها حتى مات سنة (564هـ)، ودفن بالقرافة[2].

فقد كان للمذهب الحنبلي وجود في مصر في أيام الدولة الفاطمية، ولكنه كان قليلا، ويؤيد ذلك ما ذكره المقدسي أنه كان في زمن الفاطميين بمصر حلبة للحنبلية[3].

ويؤيده أيضًا ما ذكره المقريزي في خططه أنه لم يكن للمذهب الحنبلي كبير ذكر بمصر في الدولة الأيوبية، وأنه لم يشتهر إلا في آخرها[4].

ثم زاد انتشاره بعد ذلك في زمن القاضي عبدالله بن محمد بن عبدالملك الحجَّاوي المقدسي، ثم القاهري، المتولي قضاء قضاة الحنابلة بمصر سنة (738هـ)، والمتوفى سنة (769هـ)[5].

والمتأمل في أوائل الحنابلة بمصر يجد أنهم نازحون من بلاد الشام، وأن معظمهم كانوا شاميين، ثم دخلوا مصر واستوطنوها وأقاموا بها[6].

وقد ذكرتُ قبل ذلك أن الظاهر بيبرس (658- 676هـ) لما ولي أمر مصر جعل القضاة أربعة، لكل مذهب قاض، يقضي بموجب مذهبه؛ فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والفسطاط، ونصب النواب، وإجلاس الشهود، ولكنه جعل للمذهب الشافعي المكان الأعلى، ويليه المذهب المالكي، ثم الحنفي، فالحنبلي[7].

---

وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(93)، وابن حنبل ص(355)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (429/2).

([1]) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (1/ 480). والحافظ عبدالغني بن عبدالواحد المقدسي ولد سنة (541هـ)، وتوفي سنة (600هـ).

([2]) راجع ترجمته في: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد لبرهان الدين بن مفلح الحنبلي (200/2- 201). وانظر أيضًا: المدخل المفصل (504/1).

([3]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(90).

([4]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(90)، وابن حنبل ص(355)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (429/2)، والمدخل المفصل (506/1).

([5]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(90)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (429/2)، والمدخل المفصل (504/1-506)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(67).

([6]) راجع في ذلك: المذهب الحنبلي (283/1).

([7]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(79)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(466).

ويعتبر محمد بن إبراهيم الجَمَّاعيلي المقدسي (المتوفى سنة 676هـ) أول من تسلَّم التدريس بالمدرسة الصالحية للحنابلة بالقاهرة، وأول من استلم قضاء القضاة منهم بها[1].

واستمر الحال كذلك في دولة المماليك الجركسية، حتى استولى العثمانيون على ملك مصر سنة (923هـ)؛ فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة، وحصروه في المذهب الحنفي؛ فلم يزل الأمر كذلك في مصر إلى أن بدأ المشرع المصري الحديث في الأخذ من سائر المذاهب الفقهية في التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية[2].

ومع فرض العثمانيين المذهب الحنفي مذهبًا رسميًا للبلاد لم يختفِ المذهب الحنبلي- وكذا المذهبان المالكي والشافعي- منها، بل كان هناك فقهاء حنابلة كبار حملوا عبء نشر هذا المذهب، بل إن أجلهم خدمة للمذهب وشرحًا له وتدريسًا وتأليفًا كان في عصرهم، وهو العلامة الشيخ محمد بن أحمد الفتوحي، المعروف بابن النجار (المتوفى سنة 972هـ) قاضي القضاة بمصر، وصاحب كتاب «منتهى الإرادات» الذي عليه مدار الفتوى والعمل عند المتأخرين، ومن بعده الشيخ منصور بن يونس البهوتي شيخ الحنابلة بمصر (المتوفى سنة 1051هـ)، والذي شرح «المنتهى» لابن النجار، وعرف شرحه بـ «شرح منتهى الإرادات»، كما شرح «الإقناع» للحَجَّاوي في كتابه «كشاف القناع»، وشرح «زاد المستقنع» للحَجَّاوي أيضًا في «الروض المربع»، وكتبه هذه هي المعتمدة في المذهب، ولا زالت تدرَّس حتى الآن في الأزهر الشريف، وفي المملكة العربية السعودية.

وكذلك ابن أخته الشيخ محمد الخلوتي البهوتي (المتوفى سنة 1088هـ) صاحب حاشيتي المنتهى والإقناع، و«بغية الناسك في أحكام المناسك».

لكن يبدو أن المذهب الحنبلي بمصر أخذ يضعف بعد موت فقهائه المشاهير بها، حتى أصبح في مستهل القرن الرابع عشر (العشرين الميلادي) لا يمثله إلا قلة قليلة؛ حيث جاء في دائرة المعارف الإسلامية: «ويمثل هذا المذهب في الجامع الأزهر عدد يسير من الشيوخ والطلاب- رواق الحنابلة- وفي عام 1906م عندما كان عدد شيوخ الأزهر (312) شيخًا، وعدد طلابه (9069) كان يمثل المذهب الحنبلي منهم ثلاثة شيوخ، وثمانية وعشرون طالبًا»[3].

**ولما اتجه المشرع المصري الحديث** إلى الأخذ من سائر المذاهب الفقهية وجد في المذهب الحنبلي مَعينًا لا ينضب من الأحكام الصالحة للتعديلات التي أجراها على قوانين الأحوال الشخصية والوقف والمواريث والوصايا، فاقتبس منها الكثير، بل لقد اقتبس منه ما يعد تجديدًا للمعمول به تجديدًا يوافق بعض المطالب الاجتماعية التي طالب بها بعض الباحثين في الاجتماع، فقد اقترحت لجنة الأحوال الشخصية التي ألفت سنة (1926م) العمل به فيما يتعلق بلزوم شروط الزواج التي تشترطها المرأة، كألا يتزوج عليها، وألا يخرجها من بلدها، ونحو ذلك، ولكن لم يؤخذ بذلك الاقتراح وقتها؛ لأن الأذهان لم تكن قد تهيأت له[4]، وقد أُخِذ به الآن،

---

(1) المذهب الحنبلي (1/283- 284).

(2) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(79)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(466).

(3) مفاتيح الفقه الحنبلي (2/430) نقلا عن دائرة المعارف الإسلامية (1/495- 496).

(4) راجع: ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة ص(350).

وأصبحت وثيقة الزواج الجديدة تتضمن فقرة لتلك الشروط التي لو قَبِلَها الزوج كان ملزمًا بها؛ بحيث لو أخلَّ بشيء منها بعد قبوله إياها يكون للزوجة الحق في طلب الفسخ لذلك.

**كما كان للمذهب الحنبلي وجود وانتشار** في أواخر القرن الرابع وما بعده، لاسيما في القرون: الخامس والسادس والسابع والثامن بالبصرة، وكثير من مدن خراسان والشرق الإسلامي، كمرو، وآمد، وأصبهان، وهَراة، وهَمَذان، والري، وشهرزور، وإقليم فور، والديلم، والرُّحاب، وبالسُوس من إقليم خوزستان، وفي بلاد الأفغان[1].

**ولم تكن للمذهب الحنبلي دولةٌ** تقضي به وتفتي على مقتضاه حتى قيض الله له الدولة **السعودية** التي اتخذت من المذهب الحنبلي مذهبًا رسميًا لها تطبقه في عباداتها ومعاملاتها وحدودها، وتعنى بإحياء كتب الحنابلة ونشرها[2].

وكما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، فإن الله سبحانه وتعالى قد عوَّض المذهب الحنبلي بما حباه به من قيام الدولة السعودية عليه عما أصابه في الماضي من قلة الأتباع وضيق الانتشار، وكان ذلك تعويضًا كريمًا وإخلافًا حسنًا[3].

وقد حمل ذلك المذهب إلى الحرمين الشريفين وإلى سائر ربوع الحجاز النجديون، عندما انتزعوها من السلطان الشريف الحسين، وقد كان ذلك المذهب هو مذهب آل سعود الذين حكموا بلاد نجد، ثم انتقل سلطانهم على يد الملك عبدالعزيز آل سعود إلى سائر بلاد العرب، وكان لهم شرف سدانة البيت الحرام، فنقلوا المذهب الحنبلي معهم إلى تلك البلاد[4].

وإنما كان هؤلاء حنابلة؛ لأنهم وهّابيون قد اعتنقوا في العقائد والفقه مذهب الشيخ محمد بن عبدالوهاب (1115- 1206هـ)، الذي ظهر في القرن الثاني عشر الهجري، وهو يعتنق فيه آراء شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو حنبلي في الأصول والفروع، مع بعض مسائل أفتى فيها باجتهاده مخالفًا للمذهب، بل للمذاهب الأربعة في بعض الأحيان[5].

---

(1) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(90)، ومفاتيح الفقه الحنبلي (426/2)، والمدخل المفصل (499/1، 506- 507)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(67- 68).

(2) راجع: ابن حنبل ص(349، 356)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(528)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(169). وانظر تفصيلا بجهود الدولة السعودية في خدمة المذهب الحنبلي في: المذهب الحنبلي (321/1- 323).

(3) راجع: ابن حنبل ص(356).

(4) ابن حنبل ص(357) بتصرف يسير. وراجع تفصيلا لذلك في: المذهب الحنبلي (293/1) وما بعدها. وراجع كذلك: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (373/2).

(5) راجع: ابن حنبل ص(357). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (372/2- 375)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(157).

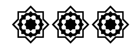
والمذهب الحنبلي الآن هو المذهب الرسمي للمملكة العربية السعودية -كما ذكرت آنفا- وهو المذهب الرسمي لدولة قطر أيضًا[1]. ومنتشر في الأحساء، والبحرين، والكويت، والإمارات العربية المتحدة، وبخاصة في الشارقة، ورأس الخيمة، والفُجَيْرة. وكذلك في عُمان، وإن كان الغالب عليها المذهب الإباضي، لكن المذهب الحنبلي له وجود فيها، لاسيما في جُعلان[2].

ويرجع هذا الوجود والانتشار في أنحاء شبه الجزيرة العربية إلى نزوح وهجرة بعض الحنابلة من نجد والحجاز إلى هذه الأنحاء[3].

كما يوجد حنابلة بالعراق[4]. ولهم وجود قليل في البلاد السورية، كما أن المذهب الحنبلي يلي المذهب الشافعي في فلسطين[5]. يقول الدكتور/ عمر سليمان الأشقر: «وفي بلادنا فلسطين بقية من الحنابلة في مدينة نابلس وما جاورها»[6].

وله وجود قليل ببلاد الأفغان[7].

وموجود في مصر، ويُدرَّس كغيره من سائر المذاهب الأربعة السنية بالأزهر الشريف، وفي كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، وإن كان أقلهم أتباعًا كما كان في الماضي[8]، لكن يُلاحظ في هذه الآونة ازدياد المتمذهبين به في مصر، وزيادتهم عما كانوا عليه في القرن الماضي.



---

([1]) ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن دولة قطر كان لها فضل كبير في نشر كتب المذهب الحنبلي في وقت لعله كان مواكبًا لجهود المملكة العربية السعودية في ذلك.

([2]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(98)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(144)، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص(174)، والفقه الإسلامي ص(91- 92)، والمدخل المفصل (509/1)، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ص(69)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15).

([3]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(98)، والمدخل المفصل (509/1).

([4]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97)، وتاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(42)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (67/2)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(93)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(144)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15).

([5]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(96- 98)، وتاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(42)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (67/2)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(93)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(144)، والمدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(169).

([6]) المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص(169).

([7]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(97).

([8]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(42)، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص(93)، والفقه الإسلامي ص(92).

## المبحث الخامس
## جغرافية المذهب الظاهري

مؤسس المذهب الظاهري هو أبو سليمان داود بن علي الأصفهاني الظاهري (المتوفى سنة 270هـ)، وقد كان شافعيًا، بل من أكثر الناس تعصبًا للشافعي، ثم انتحل لنفسه مذهبًا خاصًّا أساسه العمل بظاهر القرآن والسنة، ما لم يدل دليل منهما أو من الإجماع على أنه يراد به غير الظاهر، فإن لم يوجد نص عمل بالإجماع، ورفض القياس رفضًا تامًّا[1].

وانتشر مذهب أهل الظاهر في المشرق انتشارًا كبيرًا، وبخاصة في بغداد وبلاد فارس[2]. وقد أرجع الشيخ محمد أبو زهرة ذلك إلى سببين:

الأول: كتب داود الكثيرة التي ألفها، وكانت تشتمل على السنن والآثار، مع ذكرها لآرائه الفقهية.

والثاني: تلاميذه الذين نشروا مذهبه، وعلى رأسهم ابنه أبو بكر محمد بن داود، الذي قام على تركة أبيه الثرية بعلم السنة ونَشَرَها ودَعَا إليها، وقد كان ذلك في وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتفريعات المذهبية؛ فكان إعلاء مقام السنة والأثر جاذبًا للناس لاتباع هذا المذهب[3].

ولذلك فقد انتشر المذهب الظاهري في القرنين الثالث والرابع، حتى قال صاحب «أحسن التقاسيم» إنه كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق، يعني بعد مذاهب أبي حنيفة ومالك والشافعي[4]؛ فكأنه كان في الشرق أكثر انتشارًا وأتباعًا من المذهب الحنبلي في القرن الرابع. ولكن في القرن الخامس زاد انتشار المذهب الحنبلي على يد القاضي أبي يعلى -كما سبق- وصارت له مكانة عظيمة؛ فزحزح المذهب الظاهري، وحل محله هناك[5].

ولم يكن ببلاد فارس سوى مذهب الشافعي، ومذهب داود الظاهري بغلبة، ثم انقرض المذهب الظاهري منها، كما غلب على المذهب الشافعي المذهبُ الشيعي الإمامي -كما سبق- ولا زال حتى الآن[6].

ولكن في الوقت الذي خبا فيه ضوء المذهب الظاهري بالشرق كان يحيا حياة قوية في الأندلس، فقد حمل **ابن حزم الأندلسي الظاهري** (المتوفى سنة 456هـ) لواءه، وأخذ على عاتقه النضال في تقريره، ووضع أسسه[7].

---

([1]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(149- 150)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (26/2- 27)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(531- 532)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(159- 162)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(149- 150)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(96- 97).

([2]) راجع: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48).

([3]) تاريخ المذاهب الإسلامية ص(535). وراجع أيضًا: التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(269).

(4) انظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للبشاري ص(37).

([5]) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(535)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(161)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(269)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(97). وراجع أيضا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (27/2- 28، 66).

([6]) الشافعي ص(339). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2).

([7]) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (42/2)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(536)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(161)،

وقد كان المذهب الظاهري موجودًا قبل ابن حزم بالأندلس، وكان له دعاة وعلماء، وكان منهم القاضي منذر بن سعيد (المتوفى سنة 355هـ)، ومسعود بن سليمان بن مفلت (المتوفى سنة 426هـ) الذي تلقى عنه ابن حزم، لكنه لم يكن بهذا الاتساع الذي شهده على يد ابن حزم[1].

وقد عمل ابن حزم على نشر المذهب الظاهري بوضع الكتب والتأصيل له، وبالدعوة إليه، وباجتذاب الشباب إليه[2]؛ ولذلك فإن المذهب لم يمت بعد ابن حزم، بل إنه خلده بكتبه، ونشره إلى حدٍ ما بتلاميذه، ومنهم: محمد بن أبي نصر الحميدي (المتوفى سنة 488هـ)، الذي نشر المذهب بكتب ابن حزم في المشرق بعد هروبه من الأندلس بعد وفاة ابن حزم. ولم يخل جيلٌ من ظاهري، خاصة في الأندلس[3].

لكن المذهب قد أصابه الاضمحلال؛ لبعده عن الاجتهاد والرأي والقياس؛ فأخذ ينقرض ويخبو في أواخر القرن الخامس[4].

ثم بدأ ينتشر مرة أخرى في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع في دولة الموحدين، في ولاية يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن الذي تولى سنة (580هـ) إلى سنة (595هـ)، فقد أعرض عن مذهب مالك الذي كان سائدًا وغالبًا على بلاد المغرب، وتظاهر بمذهب الظاهرية؛ فعظم أمرهم في أيامه، **وكان بالمغرب منهم خلق كثير** يقال لهم: «الحزمية» نسبة لابن حزم، حتى إنه عمم العمل بالمذهب الظاهري في شمال أفريقية وبلاد الأندلس كلها، وأحرق كتب المالكية، غير أن المذهب المالكي ظل موجودًا بين الناس[5].

وقد مال يعقوب هذا في آخر أيامه إلى الشافعية، واستقضاهم على بعض البلاد، ثم لم يلبس أن عاد الأمر للمالكية كما كان[6].

وقد بقي المذهب الظاهري موجودًا إلى قرابة منتصف القرن الثامن الهجري تقريبًا، ثم انقرض بعد ذلك، ولم يعد له أتباع في الدول الإسلامية- على ما يذكر بعض مؤرخي الفقه[7].

لكن القول بانقراضه تمامًا غير دقيق؛ فقد ظل موجودًا بقلة، ولم تنقطع سلسلة علمائه على مرِّ التاريخ، وإن كان غير منتشر، ولا يدرَّس.

---

والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(150)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(269)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(96- 97).

([1]) تاريخ المذاهب الإسلامية ص(536- 537).

([2]) تاريخ المذاهب الإسلامية ص(578- 580).

([3]) تاريخ المذاهب الإسلامية ص(580).

([4]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(150)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(97).

([5]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(72)، ودراسة الشيخ محمد أبي زهرة عن تاريخ الفقه الإسلامي التي قدّم بها لها ص(24)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(580- 582). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (66/2).

([6]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(87)، والشافعي ص(341).

([7]) انظر مثلا: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(150)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص(342).

ولعل ابن فرحون كان دقيقًا في تعبيره حين قال بعدما ذكر انتشار مذهب داود، قال: «وضَعُف الآن»[1]، وابن فرحون– كما هو معلوم– توفي آخر القرن الثامن الهجري.

فالمذهب الظاهري وإن كان ضعف وكاد ينقرض وبخاصة بعد زمن ابن فرحون، إلا أنه ظل له وجود قليل جدًّا، وله علماء أجلاء في عدد من الدول، كالسعودية والشام ومصر وغيرها.

ومن علمائه المعاصرين: الشيخ أبو تراب الظاهري، ابن الشيخ عبدالحق الهاشمي، وهو من كبار علمائهم المعاصرين، وله تلاميذ وأتباع. وقد ولد بالهند ورحل إلى السعودية ومصر والمغرب، وكان عالمًا موسوعيًّا محدثًا أصوليًّا فقيهًا لغويًّا، وله مؤلفات كثيرة، منها: «لجام الأقلام»، و«سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم»، و«سير الصحابة»، و«شواهد القرآن» وغيرها كثير، وقد توفي سنة (1423هـ).

ومنهم أيضًا: أبو عبدالرحمن محمد بن عمر بن عقيل الظاهري، من أهل نجد، وله بها دارة، تسمى بدارة ابن حزم، ومن مؤلفاته: «ابن حزم خلال ألف عام»، و«عبقرية ابن حزم»، و«من أحكام الديانة» وغيرها. وله اطلاع واسع، وهو صاحب فنون.

ولهم أيضًا علماء بالشام ومصر، لكنهم قلة.

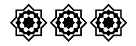
فهؤلاء الشيوخ المعاصرون اتصلت سلاسل أخذهم المذهب الظاهري إلى ابن حزم، وكان لهم شيوخ ظاهريون أخذوا عنهم.

ولعل مراد من ذهب من المؤرخين للفقه الإسلامي بأن المذهب الظاهري قد انقرض أنه لم يعد منتشرًا كما كان قبل ذلك حتى منتصف القرن الثامن الهجري، وهو حق؛ فالمذهب الظاهري ليس منتشرًا بالصورة التي يمكن أن نقول إنه لا زال موجودًا بشكل يضاهي المذاهب الأخرى، لكن له أتباعًا وأنصارًا لم يعدمهم الزمان ولم تخلُ منهم البلدان.

ومن الملاحظات التي نسجلها على المنتسبين لهذا المذهب أنهم ورثوا عن إمامهم الثاني (ابن حزم) ما كان يتمتع به من ذكاء وسعة اطلاع، وقوة حجة، وشدة قريحة، وقدرة على المناظرة.

كذلك فإن بعض الراصدين لحركة تطور التفكير الفقهي لدى بعض الجماعات ذكر أنه ظهرت ظاهرية جديدة متمثلة في بعض الشباب المتدين المتعجل الذي لا صبر له على درس العلم وقراءة المطولات من كتب الفقه والأصول، وإذا وجد أحدهم آية أو حديثًا اتبعه وطار به، دون أن يرجع إلى كلام الفقهاء فيه، ودون أن ينظر إلى مقاصد التشريع الإسلامي فيه، بل ودون أن يفقه معناه والمراد به، وصار ينكر على أهل العلم والفقه علمهم وفقههم، ويرميهم بتهمة مخالفة النصوص.

وهذا لا علاقة له بالمذهب الظاهري، وهؤلاء ليسوا من الظاهرية في شيء، ولا صلة لهم بابن حزم، ولا غيره من أهل العلم، بل هم شباب متحمس للدين، ولكنهم جاهلون متعجلون، فاقدون لمن يأخذ بأيديهم إلى الطريق القويم، والله الهادي إلى سواء السبيل.



---

(1) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص(48).

## المبحث السادس

## جغرافية المذهب الزيدي

وهو مذهب الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة 122هـ).

والمذهب الزيدي أقرب مذاهب آل البيت إلى مذاهب الأئمة الأربعة[1]. ولعل أقربها إليه هو المذهب الحنفي[2].

ولعل انتشار المذهب الزيدي يرجع- فيما يرجع- إلى أن إمامه الإمام زيد كان كثير التنقل؛ فقد تنقل في مدائن العراق، والبصرة، والكوفة، وواسط. وكان حيثما حل يذاكر التلاميذ والعلماء والقراء[3].

وقد تنامى المذهب واتسع بعد مؤسسه الإمام زيد؛ نتيجة لكثرة المجتهدين فيه من الأئمة من ذرية الحسين، ومن ذرية الحسن أيضًا، ولوجوده في عدة أماكن متنائية الأطراف- كما سيأتي- كما أنهم فتحوا باب الاجتهاد؛ فكان كل ذلك سببًا لنمو المذهب وبقائه[4].

وقد انتشر المذهب الزيدي في اليمن[5]، وكان بها القاسم بن إبراهيم الرَّسِّي الحسني (المتوفى سنة 242هـ)، وهو إمام كبير، له شأن باليمن[6].

وجاء بعده حفيده الهادي إلى الحق يحي بن الحسين بن القاسم (المتوفى سنة 298هـ)، وقد أخذ يثبت دعائم المذهب الزيدي باليمن وما جاورها من بلاد الحجاز وما والاها[7].

كما كان ببلاد الديلم وجيلان إمام حسيني، وهو أبو محمد الحسن بن علي، ويلقب بالناصر الكبير، ويسمى الأطروش (توفي سنة 304هـ)- يثبت دعائم المذهب هناك[8].

---

([1]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(23)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(139)، وراجع أيضًا: مقدمة الدكتور/ نصر فريد واصل لتحقيقه لكتاب «نيل الأوطار» للشوكاني (18/1).

([2]) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(665، 666، 668)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(139)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(93- 94). وقد أرجع الشيخ محمد أبو زهرة ذلك إلى أن الإمام أبا حنيفة نفسه التقى بالإمام زيد، وأخذ عنه وذاكر، وأن المذهبين تلاقيا في بلاد ما وراء النهر؛ فأخذ كلٌ منهما من الآخر، وأن بعض نقلة الفقه الزيدي كان يأخذ من المذهب الحنفي حيث لا نص في المسألة عن الإمام زيد.

([3]) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(657).

([4]) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(664- 665). وراجع أيضًا: الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور/ أحمد يوسف ص(93).

([5]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(146)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (26/2، 67)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(666). وراجع أيضًا: الدراسة التحليلية التي كتبها المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة في تاريخ الفقه الإسلامي، ونشرها تقدمةً لكتاب أحمد تيمور باشا «نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة» ص(23)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(139)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15).

([6]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(146، 147)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(665- 666).

([7]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(147)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(666، 667)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(139)، والفقه الإسلامي ص(93).

([8]) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(667).

كما كان منتشرًا بطبرستان[1]، منذ ثار بها الإمام الداعي إلى الحق الحسن بن زيد بن محمد بن الحسن بن علي، وملكها سنة (250هـ)، واستمر ملكًا عليها إلى أن توفي سنة (270هـ)[2].

كما كان بها الإمام الناطق بالحق (المتوفى سنة 424هـ)[3].

من هذا السياق التاريخي يتبين أن المذهب الزيدي شرَّق وغرَّب؛ فكان في الحجاز وما حوله، وفي العراق وما حوله، وشرق آسيا، وفي اليمن وما حوله[4].

وكما يقول الشيخ أبو زهرة أنه يلاحظ أنه مع تباعد الأقطار التي حل فيها المذهب الزيدي فإن الصلة بين أئمته لم تنقطع، بل كانت بينهم مراسلات واتصالات فكرية[5].

وقد ظل المذهب الزيدي هو المذهب السائد والغالب في اليمن حتى الآن، وقد كانت تعد دولة زيدية مذهبًا وحكمًا حتى قيام ثورة 26 سبتمبر سنة 1962م[6].

وكان للمذهب الزيدي علماء وأئمة كبار على مر التاريخ، منهم الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة 840هـ) صاحب كتاب «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار»، والإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد الزيدي (المتوفى سنة 1087هـ)، الذي دانت له اليمن كلها، وكان عالمًا بحَّاثًا[7].

ومنهم الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (المتوفى سنة 1182هـ) صاحب كتاب «سبل السلام شرح بلوغ المرام»، والإمام محمد بن علي الشوكاني (المتوفى سنة 1255هـ) صاحب كتاب «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار»، وكلاهما من أشهر كتب شرح أحاديث الأحكام. وإن كان كل من الصنعاني والشوكاني ينزعان نحو عدم التقيد بالمذهب الزيدي، والتحرر في الاجتهاد والترجيح.

وغيرهم كثير من أئمة الزيدية[8].



---

(1) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(146). وراجع أيضًا: دراسة الشيخ محمد أبي زهرة عن تاريخ الفقه الإسلامي، التي قدّم بها لكتاب أحمد تيمور باشا ص(23).

(2) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص(147). وراجع أيضًا: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (69/2).

(3) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(666).

(4) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(667)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(272).

(5) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(667).

(6) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(43)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(139)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(146)، والفقه الإسلامي للدكتور/ أحمد يوسف ص(93). وراجع أيضًا: مقدمة الدكتور/ نصر فريد واصل لتحقيقه لكتاب «نيل الأوطار» للشوكاني (18/1).

(7) راجع: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (69/2- 70).

(8) راجع في ذكر بعض أئمتهم: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (68/2- 70).

## المبحث السابع

## جغرافية المذهب الإمامي

ويقال له: المذهب الجعفري، نسبةً إلى الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة 148هـ)[1].

وقد انقسمت الإمامية إلى فرق كثيرة، أشهرها:

- الإمامية الاثنا عشرية.
- الإمامية الإسماعيلية[2].

**والإمامية الاثنا عشرية** هم الذين جعلوا الإمامة بعد علي زين العابدين بن الحسين بن علي في ابنه محمد الباقر أخي الإمام زيد؛ لأن الإمام معين عندهم بالذات، يعينه الإمام الذي قبله، ثم جعفر الصادق بن محمد الباقر، ثم موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ثم علي الرضا، ثم محمد الجواد، ثم علي الهادي، ثم الحسن بن علي العسكري، ثم محمد بن الحسن العسكري، وهو الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر إلى اليوم الذي دخل في سرداب ليتخفى ويتقي ظلم المخالفين لمذهبهم-كما يزعمون- ولا يصح عندهم تولية إمام بعده[3].

والفقه الجعفري يختلف عن المذاهب الأخرى (السنية) في بعض الأصول، وما ينبني عليها من فروع. كما يختلف في عدد من المسائل، لعل من أشهرها مسألة جواز نكاح المتعة[4].

وهذا إنما يصدق بطبيعة الحال على المعتدلين منهم، أما غيرهم من المغالين في التشيع والرافضة ففقههم بعيد عن فقه المذاهب السنية بعدًا شديدًا.

**أما الإمامية الإسماعيلية الباطنية السبعية،** فهم الذين جعلوا الأحق بالخلافة بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل، وحصروا الأئمة في سبعة، والسابع هو إسماعيل بن جعفر الصادق (المتوفى في حياة أبيه سنة 143هـ)، وإليه ينسبون[5].

وقد سبق ذكر أن المذهب الشيعي الإسماعيلي كان هو مذهب دولة الفاطميين (296- 567هـ)، وقد فرضوه على البلاد التي حكموها بداية من المغرب وشمال أفريقية، ثم مصر، والشام والحجاز واليمن[1]،

---

(1) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(43)، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (160/1).

(2) التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(274- 275).

(3) راجع: التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(271)، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (157/1- 158).

(4) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(148).

(5) التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(271). وانظر أيضًا: موجز تاريخ مصر الإسلامية من الفتح إلى نهاية الدولة الفاطمية لأستاذنا الدكتور/ طاهر راغب حسنين ص(181).

ولكنه لم يتغلغل في قلوب جماهير المسلمين، وسرعان ما زال بزوال دولتهم على يد صلاح الدين الأيوبي[2].

ولم يبق من هذه الفرقة إلا أتباع أغاخان بالهند، وجنوب أفريقيا، وبعض بلاد الشام[3]، وبعض القبائل بمنطقة نجران جنوب شبه الجزيرة العربية.

**أما مذهب الإمامية الاثني عشرية** فقد سبق أنه لم يكن ببلاد فارس سوى مذهب الشافعي، ومذهب داود الظاهري بغلبة، ثم انقرض المذهب الظاهري، وغلب المذهبُ الإمامي على المذهب الشافعي هناك، ولا زال غالبًا حتى الآن[4].

وقد ذكر المقدسي أن الغلبة في بغداد كانت للمذهب الحنبلي وللشيعة، وذلك في القرن الرابع[5].

وكما ذكرت آنفا أن الشيعة كانوا في القرن الخامس هم السواد الأعظم بالرَّي، ثم ظهر عليهم السنة من الحنفية والشافعية، بعد صراعات طويلة، فلم يبق منهم إلا من يخفي مذهبه[6].

والمذهب الإمامي هو السائد الآن في إيران، ويزاحم مذاهب أهل السنة في بغداد والعراق، وبعض بلاد الشام (سوريا، ولبنان)، وبعض إندونسيا، وباكستان، والهند، وبنجلاديش[7].

ويقترب منه مذهب جماعات الحوثيين في اليمن.

أما المذهب الإسماعيلي فموجود في منطقة نجران بجنوب المملكة العربية السعودية، ولا زال له وجود في الهند، وأجزاء من باكستان وأفغانستان، وبعض المناطق في سوريا، وفي شرق أفريقيا.

۞۞۞

---

([1]) راجع في تاريخ الفاطميين: القاهرة تاريخها ونشأتها ص(71- 117)، وموجز تاريخ مصر الإسلامية من الفتح إلى نهاية الدولة الفاطمية ص(181) وما بعدها، وتاريخ المغرب والأندلس لأستاذنا الدكتور/ محمد عبدالحميد الرفاعي، بالاشتراك مع الدكتور/ هاشم عبدالراضي: القسم الأول: المغرب الإسلامي من الفتح إلى الدولة الفاطمية للدكتور/ هاشم عبدالراضي ص(142- 148).

([2]) راجع في ذلك: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(57- 59)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (13/2-14، 71)، والقاهرة تاريخها ونشأتها ص(107- 109، 148- 149)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ص(382).

([3]) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (71/2)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(271- 272).

([4]) الشافعي ص(339). وراجع أيضًا في انتشار المذهب الإمامي بفارس: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (26/2).

([5]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(90).

([6]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(83).

([7]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(43)، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (67/2، 71)، ودراسة الشيخ أبي زهرة عن تاريخ الفقه الإسلامي التي قدم بها لكتاب تيمور باشا ص(24)، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان ص(148)، وانبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية ص(15).

## المبحث الثامن

## جغرافية المذهب الإباضي

الإباضية فرقة من فرق الخوارج، زعيمها ومؤسس مذهبها **عبدالله بن إباض التميمي** (المتوفى سنة 86هـ) في عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان[1].

وهم أقرب فرق الخوارج إلى جماهير المسلمين رأيًا وتفكيرًا، فهم أبعد عن الشطط والغلو، وأقرب إلى الاعتدال[2]، ولا يخالفون مذهب أهل السنة إلا في الفروع[3].

وقد وَجد مذهبهم تربةً خصبةً في بلاد العرب، وكان أول ظهوره في البصرة في منتصف القرن الثاني الهجري[4].

ثم ظهر وانتشر في عُمان؛ فكان بتوالي الزمن هو المذهب السائد بها. ودخل أيضًا شمال أفريقيا سنة (120هـ) تقريبًا[5]، وانتشر بين البربر، وكان من الإباضيين أسر حاكمة، إلى قيام الدولة الفاطمية فزال حكمها[6].

والمذهب الإباضي هو السائد الآن في سلطنة عُمان- وإن كانت لا تخلو من حنابلة وشافعية، وفي زنجبار بشرق أفريقيا[7].

ويزاحم المذهب المالكي في ولاية تيهرت (تيارت) بالجزائر[8]، وفي طرابلس الغرب (ليبيا)، وبعض جزائر تونس بشمال أفريقيا[9].

وقيل: إنه موجود بالمغرب أيضًا[10].

---

([1]) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(43)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(138)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(275).

([2]) راجع: التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(275).

([3]) انظر: دراسة الشيخ أبي زهرة عن تاريخ الفقه الإسلامي التي قدم بها لكتاب تيمور باشا ص(24)، وانظر أيضًا: المدخل للفقه الإسلامي ص(138).

([4]) المدخل للفقه الإسلامي ص(138).

([5]) انظر: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (95/1) نقلا عن تاريخ الفتح العربي في ليبيا للأستاذ/ الطاهر أحمد الزاوي ص(121).

([6]) راجع: التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(275).

(7) زنجبار: مجموعة جزر تابعة لتنزانيا، شرق أفريقيا، بالمحيط الهندي، ويطلق عليها زنزيبار.

([8]) انظر: مناهج التشريع الإسلامي (95/1).

([9]) راجع: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص(98)، وتاريخ التشريع الإسلامي لأحمد إبراهيم بك ص(43)، والمدخل للفقه الإسلامي ص(138)، والتشريع الإسلامي: مصادره وأطواره ص(276)، ومناهج التشريع الإسلامي (95/1). وراجع أيضًا ما نقله الحجوي في ذيل كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» (534/2) عن بعض أعلام مصر ممن راسلوه وأبدوا بعض الملاحظات في كتابه بناءً على طلبه وإرساله لهم الكتاب، لكنه لم يسمه.

([10]) راجع ما نقله الحجوي في ذيل الفكر السامي (534/2) عمن لم يسم من أعلام مصر.

وقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن قانون الميراث الصادر بمصر برقم (77) لسنة (1943م) قد قبس منه ومن غيره، وإن كان قليلا[1].



## خاتمة

## (ملاحظات واستنتاجات)

بعد هذا الاستعراض لجغرافية المذاهب الفقهية الثمانية تبين لنا أن المذاهب الفقهية- وبخاصة الأربعة المشهورة- قد تجاورت في كثير من البلدان، وتعايشت، كما رأينا في **العراق**؛ فقد تجاور فيه المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والمذهب الشافعي، ومذهب داود الظاهري، ثم المذهب الحنبلي. بالإضافة إلى المذهب الزيدي في بعض الفترات قديمًا، والمذهب الإمامي بعد ذلك.

كما تغلب بعضها في بعض الفترات، كما حدث للمذهب الحنبلي في القرنين الرابع والخامس بالعراق.

وكذلك كان الحال في بلاد **المشرق الإسلامي**؛ فقد انتشر فيها المذهب الحنفي، والمالكي- بقلة- والشافعي، بل والحنبلي أيضًا، بالإضافة إلى المذهب الظاهري في بعض الفترات، وكذلك المذهب الزيدي، والمذهب الإمامي.

وفي بلاد **الحجاز** تجاور المذهب المالكي- وكان هو الغالب- مع المذهب الشافعي الذي وجد هناك في بعض الفترات، ثم جاء المذهب الحنبلي أخيرًا ليسود تلك البلاد غير منازع، إلا جماعات قليلة من الإسماعيلية في الجنوب، والإمامية في المنطقة الشرقية.

وفي **اليمن** كان المذهب الحنفي موجودًا إلى جانب المذهبين المالكي، والشافعي، وإن كان المذهب الزيدي هو المذهب الذي ساد في اليمن على مر التاريخ.

وفي **بلاد الشام** اجتمعت مذاهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة الذين اتخذوا من الشام قاعدة لهم بعد العراق، وكان لهم فيها سلاسل من العلماء، وأُسَرٌ بأكملها. هذا إلى جانب ما وجد فيه من المذهب الإسماعيلي والإمامي.

وفي **مصر** انتشر المذهب الحنفي الذي كان مذهبًا رسميًا في كثير من الفترات واعتنقه كثيرٌ من المصريين، إلى جانب المذهبين المالكي والشافعي اللذين تقاسما الشعب المصري. ولم يمنع هذا أن ينتشر المذهب الحنبلي فيها في بعض الفترات، بل إنه كان في القرنين العاشر والحادي عشر يعيش أزهى عصوره في مصر، ويكفي أن الشيخ منصور بن يونس البهوتي (المتوفى سنة 1051هـ) الذي سارت بكتبه وشروحه

---

[1] انظر: دراسة الشيخ أبي زهرة عن تاريخ الفقه الإسلامي التي قدم بها لكتاب تيمور باشا ص(25).

الركبان كان مصريًّا؛ فقد وُلد في قرية «بُهُوت» من قرى مركز «نَبَرُوهْ» بمحافظة الدقهلية، وعاش ومات ودفن في مصر.

وفي **شمال أفريقية والمغرب الأقصى** كان المذهب المالكي متربعًا، ولم تؤثر فيه المحاولات التي أرادت إبعاده عن هذا الإقليم الذي دان لمالك بالعلم على مر التاريخ.

ومع ذلك فقد شهد هذا الإقليم الواسع انتشارًا لمذهب أبي حنيفة إلى قريب من أواخر القرن الرابع، كما شهد غلبةً ظاهرةً للظاهرية في بعض الفترات، لكنها سرعان ما انكشفت عن ترسخ لأقدام المالكيين هناك.

وقد وُجد فيه أيضًا أتباعٌ للمذهب الإباضي الذي كان سائدًا في **عُمان** بشرق الجزيرة العربية، ولا يزال موجودًا هناك حتى الآن، مع مزاحمة الشافعيين والحنابلة له فيها.

أما **الأندلس** فقد كانت امتدادًا طبيعيًا لأفريقية والمغرب؛ ولذلك فقد كان السائد فيها هو المذهب المالكي، الذي كان مفضَّلا لدى بني أمية، لاسيما وأن غرماءهم العباسيين كانوا حنفيةً في معظمهم.

ولكن المذهب الظاهري بزعامة ابن حزم الأندلسي لم يكن ليدع المالكيين ينفردون بالأندلس؛ ولذلك فقد قامت بينهم المعارك (الفكرية) الطاحنة، كما نرى في مناظرات ابن حزم مع أبي الوليد الباجي المالكي.

ولكن المذهب الظاهري بما حمل في نفسه من عوامل ضعفه وقلة انتشاره- أعني ترك الرأي والقياس- لم يستطع أن يصمد هناك بعد القرن السابع إلا قليلا؛ ولذلك فقد خبا وضعف.

وأُخرج هو وغيره، بل كل ما هو إسلامي وعربي من الأندلس حين سقطت في أيدي الفرنجة، بعدما شهدت من الصراعات ما لا تحتمل.

**كما نلحظ من هذا السياق** التاريخي الجغرافي للمذاهب الفقهية أنه لم يخل عصر من العصور في أي بقعة من بقاع الأرض من أيٍّ من المذاهب الثمانية؛ فحين يخمل ذكر مذهب من المذاهب- وبخاصة الأربعة المشهورة- في بلد؛ إذا به يزدهر وينتشر في بلد آخر، ويجد من العلماء الأفذاذ من يقومون به وينشرونه. وهذا من رحمة الله سبحانه وتعالى بهذه الأمة، التي أراد لها ألا تقع في الحرج والمشقة، بل يكون لها من اختلاف فقهائها ومجتهديها على مر العصور مادةٌ عظيمةٌ للتيسير ورفع الحرج والعنت عنهم، كما قال تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ** ﴾[1].

وإن بقاء تلك المذاهب على مر العصور، واختلاف الأمكنة والبيئات لدليلٌ دامغٌ، وبرهانٌ واضحٌ على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، واتساعها لكل اجتهاد منضبط بالأصول والقواعد العامة للشريعة والمقررات الثابتة التي لا اختلاف فيها.

**كما يتضح لنا** أن المذاهب الفقهية تنشط وتنتشر بتدعيم الدولة لها، مع تقبّل الناس لمبادئها ومدى تقديرهم لعلمائها؛ فقد انتشر المذهب الحنفي في الدولة العباسية بتبني الدولة له وقصرها القضاء عليه، وكذلك كان الحال في الدولة العثمانية.

---

([1]) سورة هود: الآيتان (118- 119).

وحدث مثل هذا للمذهب المالكي في الأندلس حين تولى الحَكَمُ بنُ هشام الحُكْم؛ فكان لا يعين قاضيًا إلا بمشورة جليسه يحيى بن يحيى صاحب الإمام مالك.

ولعل انتشار المذهب الظاهري في بعض الفترات في بلاد المغرب كان مرجعه تبني بعض أمراء دولة الموحِّدين له، وإعراضهم عن مذهب مالك.

وما كان وجود المذهب الشيعي الإسماعيلي في كثير من بلاد المسلمين في فترة حكم الفاطميين إلا بفرض الدولة له، وإن كان لم يلق قبولا عند جماهير المسلمين؛ لما انطوى عليه من عقائد تخالف عقيدة المسلمين؛ ولذلك فقد زال بزوال دولته، إلا ما كان من جماعات قليلة متناثرة ظلت على تقليده، دون فكر يذكر.

وأيضًا فإن ما شهده المذهب الحنبلي من انتشار واسع في العصر الحديث كان للدولة السعودية فضل كبير فيه؛ إذ اتخذت منه مذهبًا رسميًا لها، وعملت على نشره، وإحياء كتبه، وفتحت جامعاتها ومعاهدها لذلك، مع ما للمذهب الحنبلي من عوامل ذاتية تجعله قادرًا على الحياة والاستمرار، والاستجابة لمتطلبات الحياة المتجددة.

ومما ساعد على بقاء المذاهب الأربعة المشهورة واستمرارها- على تفاوت في كثرة أتباع كلٍّ منها- **الأزهر الشريف**، الذي كان- ولا يزال- منارةً للعلم والعلماء في كل مكان، على عكس ما أريد له حين أنشأه الفاطميون لنشر مذهبهم الشيعي. فقد كان دائمًا متسعًا للمذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي تدريسًا وتعليمًا، ونشرًا وتأليفًا؛ فحمى الله به العلم والعلماء، والفقه والفقهاء، وظل منارةً للطالبين، ورغبةً للراغبين في العلم والخير.

وقد أجمعت الأمة سلفًا وخلفًا على قبول المذاهب الأربعة المشهورة، والعمل بها، وعلى أنها طرق موصلة إلى أحكام الله تعالى، وعلى طالب العلم أن يختار أحدها لدراسة العلم من خلاله، وعلى طريقته، ثم له أن يقارن ويرجح بعد ذلك إذا آنس من نفسه جدًّا واجتهادًا.

وقد اتجهت الدراسات الفقهية المقارنة منذ عهد قريب في كثير من الدول إلى المقارنة بين هذه المذاهب الثمانية؛ لما لها من اجتهادات صائبة، ونظرات ثاقبة يحتاج إليها المسلمون في نهضتهم المعاصرة، ولأنها المذاهب الباقية إلى يومنا هذا.

ولعل هذا كان من عوامل التقريب بين المذاهب الإسلامية الذي دعا إليه عدد من علمائنا المعاصرين، قبل أن ينكشف الوجه القبيح لجماعات الشيعة في تطورات الأحداث الأخيرة التي تعيشها الأمة، والله الهادي إلى سواء الصراط.

وهو حسبنا ونعم الوكيل.

## مراجع البحث

1- أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي، طبع بعناية عبدالجبار زكار، من منشورات وزارة الثقافة بدمشق سنة 1978م.

2- ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للمرحوم الشيخ محمد أبي زهرة (1898- 1974م)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

3- الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين السبكي، بتحقيق الدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1401هـ/ 1981م.

4- أبو بكر الخلال وأثره في الفقه الحنبلي للدكتور/ هشام العربي، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى 1434هـ/ 2013م.

5- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم لمحمد بن أحمد المقدسي المعروف بالبشاري (المتوفى سنة 381هـ تقريبًا)، ط. دار صادر- بيروت، بدون تاريخ.

6- الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي: مصطلحاته وأسبابه لعبدالعزيز بن صالح الخليفي، الطبعة الأولى 1414هـ/ 1993م.

7- آداب الشافعي ومناقبه لأبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي (240- 327هـ) بتحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق، ط. مكتبة التراث الإسلامي بحلب- سوريا.

8- اصطلاح المذهب عند المالكية للدكتور/ محمد إبراهيم أحمد علي، ط. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م.

9- انبعاث الفقه وتطبيق الشريعة الإسلامية للدكتور/ محمد حجي، مطبوع ضمن سلسلة كتاب «دعوة الحق»، العدد الثالث 1420هـ/ 1999م.

10- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: مالك وأبي حنيفة والشافعي لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري (368- 463هـ)، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تاريخ.

11- تاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم بك (1874- 1945م)، مطبوع مع علم أصول الفقه له، ط. دار الأنصار بالقاهرة، بدون تاريخ.

12- تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور/ عبدالفتاح حسيني الشيخ رحمه الله، بدون طبعة، سنة 1413هـ/ 1993م.

13- تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري (1822- 1927م)، ط. دار الفكر- بيروت 1415هـ/ 1995م.

14- تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ مناع القطان، ط. مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الثالثة 1422هـ/ 2002م.

15- تاريخ المذاهب الإسلامية للمرحوم الشيخ محمد أبي زهرة (1898- 1974م)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

16- تاريخ المغرب والأندلس لأستاذنا الدكتور/ محمد عبدالحميد الرفاعي، بالاشتراك مع الدكتور/ هاشم عبدالراضي: القسم الأول: المغرب الإسلامي من الفتح إلى الدولة الفاطمية، للدكتور/هاشم عبدالراضي، ط. دار الثقافة العربية بالقاهرة 1416هـ/ 1996م.

17- التجديد في الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور/ محمد الدسوقي، القسم الثاني، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، ضمن سلسلة قضايا إسلامية، العدد رقم (78) شعبان 1422هـ/ أكتوبر 2001م.

18- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض بن موسى السبتي (ت 544هـ) بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية، بدون تاريخ.

19- التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره للدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى 1397هـ/ 1977م.

20- تقنين الفقه الإسلامي بين المؤيدين والمعارضين «دراسة تأصيلية» للدكتور/ هشام العربي، بحث مقدم للملتقى الدولي «تقنين الفقه الإسلامي بين النظرية والواقع» الذي نظمه مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها بجامعة تلمسان بالجزائر في نوفمبر 2015م.

21- توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس لابن حجر العسقلاني (773- 852هـ) بتحقيق عبدالله القاضي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1416هـ/ 1986م.

22- التيسير في المعاملات المالية «دراسة نظرية تطبيقية مقارنة بين الفقه الحنفي والفقه الحنبلي» للدكتور/ هشام العربي، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، ط. دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى 1433هـ/ 2012م.

23- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للإمام جلال الدين السيوطي (المتوفى سنة 911هـ) بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) بالقاهرة، الطبعة الأولى 1387هـ/ 1967م.

24- خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الأستاذ عبدالوهاب خلاف (1888- 1956م)، ط. دار الأنصار بالقاهرة، بدون تاريخ.

25- دراسة تحليلية في تاريخ الفقه الإسلامي، للشيخ محمد أبي زهرة، كتبها تقدمةً لكتاب «نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين» لأحمد تيمور باشا، ط. لجنة نشر المؤلفات التيمورية 1389هـ/ 1969م.

26- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب للقاضي إبراهيم بن نور الدين، المعروف بابن فرحون المالكي (ت 799هـ) بتحقيق مأمون محيي الدين الجنان، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م.

27- سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (673- 748هـ) بتحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة التاسعة 1413هـ.

28- الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة (1898- 1974م)، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة 1416هـ/ 1996م.

29- صحيح البخاري، ط. دار طوق النجاة- بيروت، الطبعة الأولى 1422هـ، بعناية محمد زهير بن ناصر الناصر.

30- صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة 1374هـ/1954م.

31- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ت 476هـ)، ويليه: طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله الحسيني (ت 1014هـ)، تصحيح ومراجعة الشيخ خليل الميس، ط. دار القلم- بيروت، بدون تاريخ.

32- علم أصول الفقه للشيخ أحمد إبراهيم بك، ط. دار الأنصار بالقاهرة بدون تاريخ.

33- علم أصول الفقه للأستاذ عبدالوهاب خلاف، ط. دار القلم بالكويت، الطبعة الثامنة.

34- الفقه الإسلامي: تطوره، أصوله، قواعده الكلية لأستاذنا الدكتور/ أحمد يوسف سليمان، ط. دار الهاني للطباعة والنشر- القاهرة سنة 1991م.

35- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (1291- 1376هـ) بتحقيق الشيخ عبدالعزيز بن عبدالفتاح القارئ، ط. مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة 1396هـ.

36- القاهرة: تاريخها ونشأتها للأستاذ/ شحاته عيسى إبراهيم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 2001م (في إطار مشروع مكتبة الأسرة).

37- مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للمرحوم الشيخ محمد أبي زهرة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

38- المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية للدكتور/ عمر سليمان الأشقر، ط. دار النفائس- الأردن، الطبعة الثانية 1418هـ/ 1998م.

39- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبدالقادر بن بدران الدمشقي (ت 1346هـ/ 1927م) بتحقيق الدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة 1405هـ/ 1985م.

40- المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه للدكتور/ أكرم يوسف عمر القواسمي، بتقديم الأستاذ الدكتور/ مصطفى سعيد الخن، ط. دار النفائس- الأردن، الطبعة الأولى 1423هـ/ 2003م (وهو رسالة دكتوراه من كلية الشريعة بالجامعة الأردنية سنة 2002م).

41- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ عبدالكريم زيدان، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السادسة عشرة 1420هـ/ 1999م.

42- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور/ علي جمعة، ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م.

43- المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد الحسيني حنفي، ط. دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1973م.

44- المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة) للدكتور/ محمد سلام مدكور، ط. دار الكتاب الحديث- الكويت 1425هـ/ 2005م.

45- المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب للدكتور/ بكر عبدالله أبي زيد، ط. دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

46- المذهب الحنبلي: دراسة في تاريخه وسماته وأشهر أعلامه ومؤلفاته للدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى 1423هـ/ 2002م.

47- المذهب عند الشافعية وذكر بعض علمائهم وكتبهم واصطلاحاتهم للأستاذ/ محمد الطيب بن محمد بن يوسف اليوسف، ط. مكتبة دار البيان الحديثة- السعودية، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م.

48- المذهب المالكي في أدغال أفريقيا امتداد تاريخي للمدرسة المالكية المغربية للدكتور/ الحاج الأمين بامبا، مقال بمجلة رواق المذهب المالكي، التي تصدر عن موقع رواق المذهب المالكي على شبكة الإنترنت، العدد الثاني، السنة الثانية، ربيع الأول 1435هـ/ مارس 2014م.

49- معجم البلدان لياقوت الحموي (ت 626هـ)، ط. دار الفكر- بيروت.

50- مفاتيح الفقه الحنبلي للدكتور/ سالم علي الثقفي، الطبعة الثانية 1402هـ/ 1982م.

51- مقدمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من تاريخه المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، ط. الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة سنة (2007م) مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى ببولاق القاهرة سنة (1284هـ).

52- مقدمة الدكتور/ نصر فريد واصل لتحقيقه لكتاب «نيل الأوطار» للشوكاني، ط. المكتبة التوفيقية بالقاهرة، بدون تاريخ.

53- المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح (816- 884هـ)، بتحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، ط. مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى 1410هـ/ 1990م.

54- مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري لأستاذنا المرحوم الأستاذ الدكتور/ محمد بلتاجي، ط. مكتبة البلد الأمين بالأزهر، الطبعة الثانية 1420هـ.

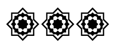
55- من تاريخ الشرق الإسلامي في العصر الحديث لأستاذنا الدكتور/ عبدالله محمد جمال الدين، طبعة سنة 1417هـ/ 1997م، بدون ناشر.

56- المنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ومصطلحاتهم في مؤلفاتهم للدكتور/ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ط. دار خضر- بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م.

57- موجز تاريخ مصر الإسلامية من الفتح إلى نهاية الدولة الفاطمية لأستاذنا الدكتور/ طاهر راغب حسنين، بدون طبعة ولا تاريخ.

58- موجز دائرة المعارف الإسلامية لمجموعة من المستشرقين، تعريب نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، ط. مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م.

59- نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين للعلامة المحقق المرحوم/ أحمد تيمور باشا (ت 1930م)، ط. لجنة نشر المؤلفات التيمورية 1389هـ/ 1969م مع دراسة تحليلية للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة.



# دراسات وأبحاث

# مادة (حصير) في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ انطلاقا من منهج القالي في أماليه

الدكتور أبو أزهر بلخير هانم

أستاذ في التعليم العالي با لمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة – المغرب -

## تقديم:

الحمد لله العلي العليم، جاعل تعلم العلم لله خشية. ودراسته تسبيحا ومحجة، والبحث عنه جهادا، وطلبه عبادة، لتكمل به عند الخاصة من عباده أسباب السعادة.

والصلاة على خير معلم، وعلى آله الأصفياء أهل المعرفة والعلم.

وبعد؛ فبعد مطالعاتي في ثنايا كتاب الأمالي لأبي علي القالي (ت 356هـ) أحد الأصول الأربعة[1] من الكتب التي نصح لنا بقراءتها سلفنا الصالح من جلة العلماء، وقفت عند قوله تعالى:﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ وقد مهد بها القالي في أُمليّة[2] من أماليه في مسجد الزهراء بقرطبة[3] ، ليقف السامعين على ما تحمله كلمة ﴿حصير﴾ من المعاني، رُغت باحثا عن بقية مشتقاتها اللغوية متأسيا بمنهجه اللغوي في تقديم النصوص القرآنية والحديثية والشعرية وغيرها، فإذا أنا أُدهش أمام ركام المعاني التي، لابد أنه، تلافى الخوض فيها اختصارا للمقصد. فآثرت أن أقدمها في هذه المقالة المتواضعة علها أن تفيد القراء بتوسيع المعرفة اللغوية انطلاقا من هذا المشتق منه، مادة للدراسة، وراجيا من ذلك أجرا من الله سبحانه.

بدا لي أن أقسم البحث إلى خمسة محاور وتقديم. الأول تمثل في تقديم أبَنْتُ فيه سبب الاختيار والحافز له؛ والمحور الثاني قدمت فيه الآية في سياقها النصّي؛ والمحور الثالث تناولت فيه لغة مادة ﴿حصير﴾؛ والرابع عرضت فيه عرضا وصفيا للمادة المذكورة على النحو الذي جاءت به في أمالي القالي؛ وفي الخامس تلمست الموضوع بمحور ضمنته لائحة إحصائية بمعاني مادة "ح ص ر" في اللغة. وبعده خاتمة.

---

(1) الأصول الأربعة التي لا يدعي من جهلها أنه يعرف العربية هي: الأمالي لأبي علي القالي؛ والكامل في اللغة والأدب للمبرد، والبيان والتبيين للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قتيبة.

(2) أمليَّة: مفرد بزنه أفعولة، جمعها: أماليّ، كأُمنية، وأُغنية، جمع على غير قياس.

(3) كان يقدم أبو علي أماليه في أماسي الأخمسة، بحيث ظل يستهل كل درس بين العشاءين بأملية معتمدا على آية قرآنية، أو حديث شريف أو بيت أو أبيات من الشعر، أو مثل عربي، أو حكمة.

## المحور الأول

## الآية في سياقها النصّي

قال الله تعالى في كتابه العزيز:﴿وَقَضَيْنَآ [1]إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً ۝٤ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَّنَآ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَّفْعُولاً[2] ۝٥ ثُم رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً ۝٦ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ[3] وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْآخِرَةِ لِيَسُـٔۥُاْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ ٱلْمَسْجِدَ[4] كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ [5]مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً ۝٧ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ [6]وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ [7] لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيراً ۝٨﴾ الإسراء[8]: 4-8.

---

(1) قضى إليهم: أعلمهم بإنهائه إليهم. والقضاء: الأمر النافذ المحكم الذي لا يُدفع انظر: إعراب القرآن للنحاس 414/2، والكليات للكفوي 705

(2) كانت سنة الله فيهم نافذة إذ لا مرد لقضاء الله وحكمه

(3) يقول الجرجاني (ت474هـ) "مع العلم بأن الشرط ينبغي أن يكون غير الجزاء، من حيث كان الشرط سبباً والجزاء مسبَّباً، وأنه مُحال أن يكون الشيء سببا لنفسه فلولا أن المعنى في "أحسنتم" الثانية غيرُ المعنى في الأولى، وأنهما في حكم فعل ثان لما ساغ ذلك، كما لا يسوغ أن تقول: إنْ قمتَ قمتَ ، وإن خرجتَ خرجتَ.... والأدلة على ذلك كثيرة " دلائل الإعجاز ص 534 والآية تدرج في باب ما يخرج مخرج المثل السائر. انظر أيضا: تحرير التحبير لابن أبي الإصبع (ت654هـ) الكتاب الثاني 435، والكليات: 77

(4) المسجد هو بيت المقدس: الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفاسي (ت372هـ) 6/5

(5) "ما" مفعولة يتبروا أي يهلكوا ما علوا عليه من الأقطار: تفسير أبي السعود خواجة الحنفي (ت982هـ 1/5) وإعراب القرآن للنحاس: 519/2.

(6) الرحمة ههنا بعث محمد ﷺ يقول الضحاك: اعراب القرآن للنحاس 417/2

(7) وجهنم اسم لنار الله الموقدة، وقيل اسمها جهنام: مفردات ألفاظ القرآن الراغب الأصفهاني. وهي كلمة مؤنثة كما ذكر الأصمعي تحت عنوان: "رسالة في المؤنثات السماعية" في: البلغة في شذور اللغة: 154. جهنم: قيل عجمية وقيل فارسية وقيل عبرانية أصلها(كهنام) الكليات:358

(8) تسمى سورة بني إسرائيل أيضا، وسورة سبحان، والأقصى؛ مكية إجماعا. تنظر حل التفاسير". قال الغزنوي: غير ثماني آيات فيها خبر وفد ثقيف وخبر ما قالت اليهود للنبي ﷺ "ليست هذه بأرض الأنبياء" وذلك من قوله تعالى ﴿وإن كادوا ليفتنونك﴾ إلى قوله تعالى ﴿واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا﴾ فإن هذه الآيات مدنيات، المقاصد الحسنة ج228/2

قال الشنقيطي[1]: لما أكثر بنو إسرائيل من ارتكابهم المعاصي بحيث خالفوا من أحكام التوراة وركبوا المحارم فأفسدوا في المرة الأولى، إذ قتلوا شعيبا في الشجرة بعث الله عليهم أقواما بأعيانهم فقتلوهم وأذلوهم ونهبوهم وأسروهم؛ وهذا من قضاء الله الذي لا يرد. فهو الحكم الجزم والخبر الحتم الذي لا يقبل النسخ، ﴿وكان وعدا مفعولا﴾ مع أنهم كُلفوا بنزكه، ولُعنوا على فعله. كل ذلك كان منه سبحانه انتقاما منهم ﴿ثم بعثنا﴾ على سوء استجابتهم لأوامر خالقهم؛ عند ذلك عادوا للطاعة.

قال الدمشقي: "إن أطاعوا فقد أحسنوا إلى أنفسهم، وإنْ أصروا على المعصية، فقد أساؤوا إلى أنفسهم"[2] ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها﴾، [أي فعليها أو فإليها] [3] بمعنى فإليها ترجع الإساءة[4].

قال أهل المعاني: "هذه الآية تدل على أن رحمة الله غالبة على غضبه بدليل أنه لما حكى عنهم الإحسان أعاده مرتين، فقال ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم﴾ ولما حكى عنهم الإساءة، اقتصر على ذكرها مرة واحدة، فقال : ﴿وإن أسأتم فلها﴾[5].

﴿فإذا جاء وعد الآخرة﴾ أي المرة الآخرة، فحذفت "المرة" للدلالة عليها، وجواب الشرط محذوف تقديره بعثناهم ليسؤوا وجوههم .

والمرة الآخرة هي إقدامهم على قتل زكريا ويحي عليهما الصلاة والسلام، وقصدهم قتل عيسى حين رفع.

قال الواحدي: "فبعث الله عليهم بختنصّر البابلي المجوسي فسبى بني إسرائيل، وقتل، وخرّب المقدس، وسلط عليهم الفرس والروم: خردوش وطيطوس حتى قتلوهم وسبوهم ونفوهم"[6].

وقوله تعالى: ﴿ليسوؤوا وجوههم﴾ متعلق بالجواب المقدر[7].

و﴿وليدخلوا﴾ تحتمل وجهين: الأمر والتعليل، و﴿كما دخلوه﴾ نعت مصدر محذوف أو حال من ضميره، كما يقول سيبويه[8]، أي دخولا كما دخلوه. و﴿أول مرة﴾: ظرف زمان. والمراد بالمسجد بيت المقدس ونواحيه[9].

﴿وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ التتبير: الهلاك[10].

---

(1) انظر أضواء البيان: 303/3.

(2) اللباب: 216/12.

(3) التبيان في إعراب القرآن:519، واللباب: 216

(4) أضواء البيان: 307/3، وجاء في التبيان: "وقيل: اللام على بابها وهو الصحيح لأن اللام للاختصاص": 519

(5) نفس المصدر الأول السابق

(6) انظر التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي القرشي الطبرستاني الأصل: 127/10، واللباب: 216/2. قال الشنقيطي: تركنا بسط قصة الذين سُلطوا عليهم في المرتين لأنها أخبار إسرائيلية وهي مشهورة في كتب التفسير والتاريخ والعلم عند الله: أضواء البيان: 303/3. انظرها في: تفسير ابن جزي ص372 والكشاف: 439/2 وغيرهما.

(7) تنظر الأوجه القرآنية في اللباب: 215/12-216، إعراب القرآن للنحاس: 117/2.، الحجة لأبي علي الفارسي.

(8) الكتاب: 116/1.

(9) تنظر جميع التفاسير المعتمدة هنا.

(10) تبّره: أهلكه، وكل شيء، جعلته مكسّرا مفتّتا، فقد تبّرته. اللباب: 216/1 وانظر التبيان: 519، وفيه:" ليهلكوا علوّهم وما علوه".

و﴿ما علو﴾ يجوز في "ما"[1] أن تكون مفعولا بها، أي ليهلكوا الذي علوه، أي: غلبوا عليه وظفروا، وقيل ليهدموه.

ويحتمل "ويتبروا ما دامو غالبين" أي ما دام سلطانهم جاريا على بني إسرائيل [بإذن الله العزيز]، وعلى هذه تكون ظرفية أي مدة استغلالهم، وهذا يُحوج إلى حذف مفعول، اللهم إلا أن يكون القصد مجرد ذكر الفعل، نحو: هو يعطي ويمنع.

وقوله: ﴿تتبيرا﴾ ذكر للمصدر على معنى تحقيق الخبر وإزالة الشك في صدقه.

ثم قال: ﴿عسى ربكم أن يرحمكم﴾ ويعفو عنهم يا بني إسرائيل بعد انتقامه منكم برد الدولة إليكم[2] ﴿ثم رددنا لكم الكرة﴾ ﴿وإن عدتم عدنا﴾ أي: إن عدتم إلى المعصية، عدنا إلى العقوبة[3] وإنهم قد عادوا إلى فعل ما لا ينبغي، وهو التكذيب بمحمد ﷺ وكتمان ما ورد في التوراة والإنجيل، فعاد عليهم بالتعذيب على أيدي العرب، فجرى على بني النضير، وبني قريظة وبني قينقاع، ويهود خيبر ما جرى من القتل والجلاء، ثم الباقون منهم مقهورون بالجزية. لا ملك لهم ولا سلطان[4] وبذلك يكون بنو إسرائيل قد أنفذ الله فيهم سننه. وسيظل يلاحقهم وعده إلى قيام الساعة[5].

﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيراً﴾

عن قتادة: ثم كان آخر ذلك أن بعث الله عليهم هذا الحي من العرب، فهم منهم في عذاب إلى يوم القيامة. فسنة الله ماضية فيهم[6]، يقول الشنقيطي: "فمن الآيات الدالة على أنهم عادوا للإفساد قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ اِ۬للَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى اَ۬لذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ فَلَعْنَةُ اُ۬للَّهِ عَلَى اَ۬لْكَٰفِرِينَ ۝٨٨ بِيسَمَا اَشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمُۥٓ أَن يَّكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ اَ۬للَّهُ بَغْياً اَن يُّنَزِّلَ اَ۬للَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَيٰ مَن يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَيٰ غَضَبٍ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۝٨٩﴾ البقرة: 89-90.

---

(1) اللباب: 216/1. وإعراب القرآن للنحاس: 519/2.

(2) اللباب: 261/1.

(3) إعراب القرآن للنحاس: 417/2.

(4) اللباب: 216/12.

(5) قال سيد قطب: "بمعنى أن الجزاء حاضر والسنة ماضية" في ظلال القرآن: 22/4.

(6) الكشاف: 439/2، ينظر ما يتصل بسنة الله في اليهود بتفصيل في كتاب: أبو اليسر الدكتور رشيد كهوس الموسوم ب"سنة الله في اليهود ومستقبل الأمة الموعود" خاصة المبحث الثالث منه الذي بعنوان: سنة الجزاء من جنس العمل في معاقبة اليهود: 59.

أو قوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُواْ عَهْداً نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾ البقرة: 100.

أو قوله: ﴿وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ﴾ المائدة: 13، ونحو ذلك من الآيات.

ومن الآيات الدالة على أنه عاد للانتقام منهم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلذِي أَخْرَجَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ مِنَ اَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمُۥٓ أَن يَّخْرُجُواْ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَيٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِے قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِے ٱلْمُومِنِينَ فَاعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِے اِ۬لَابْصَٰرِ (2) وَلَوْلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمُ ٱلْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِے اِ۬لدُّنْيا وَلَهُمْ فِے اِ۬لَاخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ (3) ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَمَنْ يُّشَآقِّ اِ۬للَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ (4)﴾ الحشر: 2-3.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنَ اَهْلِ اِ۬لْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِے قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ وَتَاسِرُونَ فَرِيقاً (26) وَأَوْرَثَكُمُۥٓ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضاً لَّمْ تَطَـُٔوهَا﴾ الأحزاب: 26-27[1]. من خلال سوْق هذه النصوص، يفهم أن الله سبحانه كان يزين لهم ما يفعلون علهم يرتدعون، لكن حكمته تعالى قضت عليهم بمصير الشتات والتشرد في تاريخهم الأرضي. وهو عذاب لهم من حيث لا يحتسبون إذ عاشوا ويعيشون الرعب النفسي الداخلي، وعدم الاستقرار. ذلك بأنهم فاقدون للتوازن العام. فهي حال نراها أقوى مما لو سلّط الله عليهم العذاب المباشر في الدنيا، فاختارت عنايته أن يسلط عليهم من أعدائهم مَن يُنغّص عليهم صفو حياتهم دوام وجودهم على الأرض؛ ولا يعلمون ما أعد الله لهم من العذاب الأكبر الذي سيحيط بهم من كل جانب في نار جهنم خالدين، والعياذ بالله. هذا حال بني إسرائيل باختصار، وهم في غيهم متمادون.

(1) تأمل أضواء البيان: 303/3، وتفسير القرآن الكريم لابن عربي: 709، وتفسير البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي: 11/6.

## المحور الثاني:

## لغة مادة "حصير" في اشتقاقاتها اللغوية

بعد ما علمنا أن الآية الثامنة من سورة الإسراء، كانت تصرح بعاقبة ما يؤول إليه أمر الكفار من بني إسرائيل، وما أعده الله لهم؛ أعد لهم جهنم، يفهم من لفظها أنها تحمل معنى الجهامة واللفيح، وتشتم منها روائح المحرقات، ولظى العذاب الذي يلهب الإهاب وينزع الشوى. فهي إلى جانب ذلك تشوي الوجوه وتنضج الجلود والعياذ بالله. جلود الكفرة الفجرة المارقين الذين طغوا في البلاد. جلود ﴿الكافرين﴾[1]. هذا مدخرهم في الآخرة من النكال[2] والعقاب المخزون.

-معنى ﴿**حصيرا**﴾[3] في اللغة:

-قال معمر بن المثنى (ت 210هـ): ﴿حصير﴾ من الحصر والحبس فكان معناها: حبساً ومحبسا[4]؛ يقال للسجن: محصَر؛ وَمستقرا[5] لا يخرجون منها أبد الآباد[6].

-ويقال للملك حصير، لأنه محجوب. قال لبيد (الكامل)

ومقامة غلب الرقاب كأنهم    جنٌّ لدى باب الحصير قيامُ[7]

لأنه بالحجاب محصور[8]، أو كأنه حُصر، أي حُجب

---

(1) الكفر: قد يحصل بالقول تارة، وبالفعل أخرى. والقول الموجب للكفر إنكار مجمع عليه فيه نص، ولا فرق بين أن يصدر عن اعتقاد أو عناد، أو استهزاء. والكفر إما كفر إنكار: وهو أن يكفر بقلبه ولسانه، وأن لا يعرف بما يذكر له من التوحيد؛ أو كفر جحود: وهو أن يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه، ككفر إبليس؛ أو كفر عناد: وهو أن يعرف بقلبه ويقر بلسانه، ولا يدين به ككُفر أبي طالب؛ أو كفر نفاق: وهو أن يقر بلسانه ولا يعتقد بقلبه.

-والكافر: اسم لمن لا إيمان له، فإن أظهر الإيمان فهو منافق، وإن طرأ كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بإلاهين فهو المشرك وإن كان متدينا ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي؛ وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فهو الدّهري؛ وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطّل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق. انظر: الكليات للكفوي: 764-765، ومفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني. وقد وردت "الكافرون" و"الكافرين" 127 مرة في القرآن.

(2) تفسير ابن كثير: 24/3.

(3) قال ابن فارس في "حصر" الحاء والصاد والراء أصل واحد؛ وهو الجمع والحبس والمنع: معجم مقاييس اللغة: 395/2.

(4) مجاز القرآن: 371/1، وانظر: معجم مقاييس اللغة: 72/2-73، وأساس البلاغة: 129، وجمهرة اللغة لابن دريد: 514/1، وأضواء البيان للشنقيطي: 303/3، وتاج العروس: 498، والكشاف للزمخشري: 439/2، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: 24/3، ومختار الصحاح للجوهري: (ح ص ر)... واللباب: 217/12.

(5) تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لأبي حيان الأندلسي (ت745) والكشاف: 439/2.

(6) تفسير البيضاوي: 197/3، والنكت والعيون للماوردي: 231/3، والكليات: 410.

(7) جمهرة اللغة لابن دريد: 514/1، وتفسير الماوردي: 231/3، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت395هـ):73/2. البيت في ديوان لبيد 290، تحقيق د. إحسان عباس وفيه بلفظ: «لدى طرف الحصير» بدل «لدى باب الحصير» وغلب الرقاب: غلاظها، واللباب في علوم الكتاب: 217/12. وكتاب الملاحن لابن دريد: 72-73

(8) انظر أساس البلاغة للزمخشري: 128، وجمهرة اللغة: 514/1 ومجاز القرآن: 371/1، وأدب الكاتب لابن قتيبة (ت276هـ): 106، 145، 277، 338، واللباب في علوم الكتاب: 217/12.

-والحصير: الجنب[1]:

-ويقال للجنبين: حصيران حتى قالوا: لأضربن حصيريك وصقليك [2]. ودابة عريضة الحصيرين، أي: الجنبين، وأوجع اللهُ حصيريْه، إذا ضُرب ضربا شديدا. قال الطرماح:

تقلقل شهرا دائما كل ليلة تَضُم حصيريه عرىً ونُسوعُ[3]

-والحصير: ما بين العرق الذي يظهر في جنب البعير والفرس معترضا فما فوقه، إلى منقطع الجنب، وأي ذلك لأنه مجمع الأضلاع (نقله ابن فارس عن الأصمعي) [4]، وقيل هي العصبة التي بين الصفاق ومقطّ الأضلاع[5].

-والحصير: هو الفراش والمهاد، من الحصير الذي يفرش، لأن العرب تسمي البساط الصغير حصيرا. قال الثعلبي: وهو وجه حسن، ويدل لهذا الوجه قوله تعالى: ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ الأعراف: 41 ونحو ذلك من الآيات. والمهاد الفراش[6].

ومنه الحديث: «تعرض الفتن على القلوب كالحصير عودا عوداً»[7]، وسمي الحصير المنسوج كذلك لأنه حُصرت طاقته بعضها مع بعض[8].

-والحصير: وجه الأرض، وَالجمع أحصرة وحُصُر[9].

-والحصير: البارية، وهو الحصير المصنوع من القصب، وقيل الحصير المنسوج[10]، وفي الحديث: «أفضل الجهاد وأكمله حج مبرور ثم لزوم الحصير»[11]، وفي رواية أنه قال لأزواجه هذه، ثم لزوم الحُصر. أي أنكن لا تعدن تخرجن من بيوتكن وتلزمن الحُصر. هو جمع حصير الذي يبسط في البيوت، وتضم الصاد وتسكن تخفيفاً.

---

(1) معجم مقاييس اللغة: 72/2، والمصباح المنير: 70/1. وكتاب الملاحن لابن دريد:114

(2) مجاز القرآن: 371/1، والمصباح المنير: 70/1.

(3) أساس البلاغة: 129، والطرماح بن حكيم من شعراء بني طيئ نشأ بالشام، ثم جاء الكوفة. يعتبر من كبار شعراء الخوارج. وهو من الأزارقة الشراة.

(4) معجم مقاييس اللغة: 72/2.

(5) تاج العروس (ح ص ر)

(6) أضواء البيان: 303/3، وتفسير ابن كثير: 25/3.

(7) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا، وإنه بأرز المسجدين ح رقم 331، ج128/1 جاء بثلاثية الكلمة (عودا، عَودا، عوذا) في جل بقية كتب الحديث. وانظر الفتح الرباني في ترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني: 223/22. وانظر الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبدالسلام الشافعي: 262.

(8) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 85/1.

(9) المصباح المنير للفيومي: 70/1.

(10) نفسه، وتفسير البيضاوي: 174/3.

(11) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 236/1. سنن أبي داود، كتاب الدعاء، باب ما تعوذ منه رسول الله ﷺ والفائق في غريب الحديث: 288/1 أضواء البيان، سورة النمل... التحرير والتنوير: سورة المائدة

-والحصير: البساط الصغير من النبات. يقول أبو ذؤيب يصف ماء مزج خمرا[1].

تحدر عن شاهق كالحصيـر مستقل الريح والفيء قر[2]

يقول: تنزل الماء من جبل شاهق له طرائق كشطب الحصير فهي طرائقه.

وحصير السيف، وحصيراه: جانباه. وهو فرنده الذي تراه كأنه مذبّ النمل[3] قال زهير:

برجمٍ كوقع الهندواني أخلص ** الصياقل منه عن حصير وورنق

والحصير: الطريق، والجمع حُصر عن ابن الأعرابي؛ وأنشد:

لما رأيت فجاج البيد قد وضحت ** ولاح من نُجد عاديةٌ حُصُرُ[4].

والحصير: سقيفة تصنع من بردي وأسل، ثم تفرش، سمي بذلك لأنه يلي وجه الأرض[5].

والحصير: الممسك البخيل[6].

والحصير: المجلس[7]: والحصير المأوى، والحصير: ثوب مزخرف موشى؛ والحصير: واد عند أهل الشاعر:

فليت الدهر عدلنا جديدا ** وعندنا مثلنا زمن الحصير

والحصير: حصن باليمن؛ والحصير: ماء من مياه نملى قرب المدينة[8].

والحصير: البساط الصغير؛ فيجوز أن تكون جهنم لهم مهادا بمنزلة الحصير[9]. وسمي حصيرا لانضمام بعضه إلى بعض[10].

وحصير الجنب: ما ظهر من أعالي ضلوع الجنب[11].

والحصير: المحبوس عن السفر[12].

وحصيرة التمر: الموضع الذي يُحصر فيه وهو الجرينُ، وذكره الأزهري بالضاد المعجمة[13].

---

(1) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 26/1

(2) ديوان أبي ذؤيب الهذلي: 104

(3) ديوان زهير: 72 وذكر الشارح أن "الحصير": الماء أيضا.

(4) المصباح المنير للفيومي: 70/1 الفائق في غريب الحديث: 288/1-289، وانظر لسان العرب (نجد) ومادة (حصر) بلا نسبة وفي تاج العروس (نجد) و(حصر).

(5) المصباح المنير: 70/1.

(6) نفسه

(7) كتاب الملاحن: 73 وانظر تاج العروس: (حصر).

(8) كتاب الملاحن: 73 وانظر تاج العروس: (حصر)

(9) مجاز القرآن: 371/1، وتفسير البيضاوي: 197/3

(10) جمهرة العرب: 514/1

(11) أدب الكاتب: 106، 145، 338.

(12) الصحاح للجوهري (حصر)

(13) المصباح المنير: 70/1

نكتفي بما ذكرنا في صيغة "حصير" فعيل الذي بمعنى مفعول في غالب ما جاءت عليه، لنتجاوز إلى مشتقات من مادة (ح ص ر) وبصيغ أخرى؛ رغم أن العكبري يرى –تحدثا عن "جهنم" أن التأنيث فيها مجازي بمعنى فاعل في الآية المذكورة، ومن ثم لو يؤنث لفظ ﴿حصيرا﴾ قال: "ويجوز أن تكون بمعنى مفعول. أي: جعلناها موضعا محصورا لهم. والمعنى: أن عذاب الدنيا وإن كان شديدا، إلا أنه قد يتفلت بعض الناس عنه. والذي يقع فيه، يتخلص عنه إما بالموت، أو بطريق آخر. وأما عذاب الآخرة، فإنه يكون محيطا به لا رجاء في الخلاص منه"[1].

وجوّز ابن عادل الدمشقي أن تكون ﴿حصيرا﴾ بمعنى فاعل، كما رأى ذلك أبو البقاء العكبري، "أي حاصرة لهم، محيطة بهم، وعلى هذا: فكان ينبغي أن تؤنث بالتاء كجبيرة، وأجيب بأنها على النسب؛ أي ذات حصر، كقوله ﴿السماءُ منفطرٌ به﴾ المزمل: 18، أي ذات انفطار[2]. وهو ما احتمله العكبري سابقا وأجاب عنه من وجهين (ينظر ذلك في مكانه).

**والحصِرُ**: العيُّ، كأن الكلام حُبس عنه ومنع منه[3].

**والحَصِر** بالسّر: هو المكتوم له لا يبوح به قال جرير:

ولقد تسقّطني الوشاة فصادفوا    حصيراً بسرّكِ يا أميمَ ضنينا[4].

وهو الممسك البخيل الضيق[5].

**والحصراء**: المرأة الرتقاء[6].

**والحصور**: "الذي لا يأتي النساء. فقال قوم: هو فعول، بمعنى مفعول؛ كأنه حصِرَ، أي حبس. وقال آخرون: هو الذي يأبي النساء كأنه أحجم هو عنهن[7]، ولم يرغب فيهن[8]

قال في الكليات: هو الذي يكون "مبالغا في حبس النفس عن الشهوات و الملاهي"، ولابد أنه يوافق قوله تعالى في سيدنا يحي ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً﴾ آل عمران: 39 .

والحصور: " قيل سمي حصورا لأنه حبس عما يكون من الرجال في باب فعل وأفعل[1]

---

(1) البيان في إعراب القرآن: 402/2

(2) اللباب: 216/1. التبيان: 519 ومعجم مقاييس اللغة: 73/2، وديوان جرير: 578. وأساس البلاغة: 129. وأحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي:272/1. واللسان (حصر) والمصباح المنير: 70/1

(3) التبيان: 519 ومعجم مقاييس اللغة: 73/2، وديوان جرير: 578. وأساس البلاغة: 129. وأحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي:272/1. واللسان (حصر) والمصباح المنير: 70/1

(4) ديوان جرير: 578. وأساس البلاغة: 129. وأحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي:272/1. واللسان (حصر) والمصباح المنير: 70/1

(5) الصحاح للجوهري (حصر)، وأساس البلاغة: 129

(6) معجم مقاييس اللغة: 72/2 وانظر مختار الصحاح (حصر) وأساس البلاغة: 129.

(7) أساس البلاغة: 129

(8) الكليات للكفوي: 411

والحصور من الرجال من حبس رفدة، ولم يخرج ما يخرجه الندامى قال الأخطل:

وشارب مُربح بالكاس نادمني    لا بالحصور ولا فيها بسوَّار[2].

وقد أشار ابن العربي إلى معنى (حصورا) التي وردت بها الآية القرآنية بقوله "حصور": اختلف العلماء في ذلك على قولين:

-أحدهما أن **الحصور** هو العنين، وهم الأكثر، ومنهم ابن عباس، ومنهم من قال: هو الذي يكف عن النسء ولا يأتيهن مع القدرة: ومنهم سعيد بن المسبيب وهو الأصح، للوجهين: أحدهما أنه مدح وثناء عليه، والمدح والثناء إنما يكون على الفضل المكتسب دون الحيلة في الغالب.

-الثاني: أن **حصورا**: فَعولا. وبناء فَعول في اللغة من صيغ الفاعلين. قال علماؤنا الحصور: البخيل و الهيوب الذي يحجم عن السيء، و الكاتم السر، وهذا بناء: فاعل

**والحصور**: "عندهم هي الناقة التي لا يخرج من ضيق إحليلها، وهذا فيه نظر"

وقد جاء فعول بمعنى مُفْعَل. تقول: رسول: بمعنى مُرْسَل ولكن الغالب ما تقدم. وإذا ثبت هذا، فيحيى كان كافّاً عن النساء عن قدرة في شرعه فأما شرعُنا فالنكاح. [3]

أما الفعل الذي منه هذا الاشتقاق فهو **حَصرَ** كما جاء فيقوله تعالى:﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ ﴾ النساء 90.

فعل: **حصر** في اللغة يفيد معاني منها:

-حُبِسَ

-وحَصَرْتُ الرجل عن وجهه إذا منعته عنه، وحصرت البعير أَحصرُه: إذا شددته بالحصار[4] وحصَره حصْرا: ضيَّق عليه وأحاط[5] به وحَصَرتهم حصرا: حبستهم، وَاللهُ حاصر الأرواح في الأجسام[6].

-**وحُصِرَ الرجلُ وأُحصر**: اعتقل بطنُه. وبه حُصْر. وأعوذ بالله من الحُصْر والأسْرِ.

-وحَصِرَ صدره، وحصر لسانهُ، وحصر في خطبته: عَيَّ، ونعوذ بالله من العُجْب والبطَر، ومن العيّ، والحصر.

وفي قلبه ولسانه حَصَرٌ: أي ضيق[7]، وعيّ، وبُخل.

---

(1) اللسان (حصر)

(2) تأمل سورة آل عمران، الآية: 3. في أحكام القرآن: 272/1جمهرةأشعار العرب للقرشي: 273.

(3) في أحكام القرآن لابن العربي: ج110/1 ط1 دار الكتب العلمية د.ت (بأربعة أجزاء)

(4) معجم مقاييس اللغة 73/2

(5) أضواء البيان: 303/3

(6) أساس البلاغة:129

(7) الكليات: 410وانظر أدب الكتاب:106-145 واللسان (حصر)

-**وحُصِرَ** إذا استعيا الرجل من الشيء فتركه، أو دخل بامرأة فعجز عنها، أو تعذر عليه الوصول إلى مراده. قيل: قد حصر عنه، وحصر دونه قال لبيد:

أسهلْتُ وانتصبت كجذع مُنيفَةٍ     جرداءَ يُحصر دونها جُرَّامُها[1]

-**وحَصِرَ** الرجل **حَصَراً**...فهو خصر: عَيَّ في منطقته وحَصِرَ صدرُه: ضاق

-وقيل حَصِرَ: لم يقدر على الكلام[2]، **وحُصِرَ** في الحبس أقوى من أحصر. وكذا هم محصورون في الحج. قال تعالى: ﴿فإن أحصرتم[3]....﴾ البقرة 196

-و **الإحصار**: هو أن يُحصر الحاجُّ عن البيت بمرض أو نحوه، ولذلك جَوَّزَ ناس: حَصَرَه المرض وأحصره العدو، إذا حَبسَهُ عن الانطلاق[4] لمرض أو خوف[5] ومنعه من التصرف[6]

-**والحَصْر**: "الإحاطة، والتحديد، والتعديد. وعند أهل العربية هو القصر وهو إثبات الحكم المذكور ونفيه عما عداه[7]"

-**والحِصَار**: وسادة تحشى و تجعل لقادمة الرحل. يقال احتصرتُ البعيرَ احتصارا[8]

-**والمِحصرة**: قتب صغير يُحصر به البعير، وتُلقى عليه أداة الراكب واسمه الحِصار أيضا. والبعير مَحصور[9].

-**والحصَرُ** نشبُ الدِّرَّة في العروق من خبث النفس وكراهة الدرة[10]، والحصَر: منه **الحَصور**: المجبوب الذكر والانثيين، وذلك أبلغ في الحصَر لعدم آلة النكاح. بخلاف العاقر الذي يأتي النساء ولا يولَد له، وكل ذلك من الحبس والاحتباس.

-**والمحصور**: المحبوس في سجن أو غيره كالخوف و المرض.

أكتفي بهذه النماذج الاشتقاقية من مادة ﴿ح ص ر﴾ الواردة في الآية الثامنة من سورة الإسراء تاركا للقارئ فسحة بحث أكثر. وفاتحا أمامه بوابة الاطلاع على العمل الإحصائي في الجداول اللاحقة حتى يتسنى له معرفة المعاني التي تحملها هذه المادة اللغوية. تلك التي تنم عن اتساع الفوائد في مجال لغة الضاد.

---

(1) انظر أساس البلاغة:129 والبيت في ديوان لبيد: 316 بتحقيق د. احسان عباس وفي اللسان بلفظ "صُرامها" مكان "جُرامها" أي قُطاعها

(2) اللسان (حصر)

(3) انظر معالم التنزيل في التفسير و التأويل ج484/3

(4) انظر مقاييس اللغة 73/2

(5) أساس البلاغة: 29 وجمهرة اللغة: 514/1.

(6) جمهرة اللغة: 514/1.

(7) كشاف اصطلاحات الفنون 402/1

(8) معجم مقاييس اللغة:73/02، وجمهرة اللغة:514/1

(9) جمهرة اللغة : 514/1

(10) الصحاح للجوهري (حصر)

## المحور الثالث:
## عرض مادة "حصير "الوصفي
## كما أوردها القالي في أماليه

جاء في كتاب الأمالي لأبي علي القالي [1]في الجزء الثاني منه ص: 306 تحت عنوان «تفسير قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيراً﴾

قال، وحدثنا أبو بكر بن الأنباري[2] قال: وفي قوله تعالى عز وجل :﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيراً﴾.

معناه سجنا وحبسا، ويقال: حصرت الرجل أحصره حصرا إذا حسبته وضيقت عليه، قال الله عز وجل ﴿أو جاؤوكم حصرت صدورهم﴾ أي ضاقت صدورهم. وقرأ الحسن: "حصِرةً صدورُهم، معناه: ضيقةً صدورهم. ويقال: أحصره المرض إذا حبسه. والحصير: الملك لأنه حصر، أي منع وحجب من أن يراه الناس، قال الشاعر:

و مقامة غلب الرقاب كأنهم     جن لدى باب الحصير قيام[3]».

---

(1) هو أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان: جده سلمان مولى عبد الملك بن مروان الأموي. ولد بمنازجرد من ديار بكر عام 288هـ، فنشأ بها ورحل منها إلى العراق طلبا للعلم و التحصيل ببغداد سنة 303هـ. وهو منسوب في تسميته الى قالي قلا، بلد من أعمال أرمينية. أقام فيها خمسا وعشرين سنة حتى ذاع صيته وعمت شهرته الآفاق. استدعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى قرطبة بالأندلس لما سمع عن كعبه العالي في العلوم والرواية، ورسوخ القدم في اللغة وفنونها. أقبل عليه علماء الأندلس وأدباؤها ليعبوا من معين علومه في محاضراته التي كان يمليها من محفوظه بعد إذ حص باستقبال منقطع النظير من قبل الخليفة و الأعوان و العلماء والعامة. انتصب في أيام الأخمسة بمسجد قرطبة الجامع يملي دروسه في أماسي ما بين العشاءين. شهد له الجميع بالتقدم والذكاء النادر و النبوغ الفائق و التدقيق الممنهج.

وكتابه الأمالي يعد واحدا من أربعة أصول لا مُراغَم لأي عالم عنها، إذ لا يدعى أحد أنه يعرف العربية دون العودة إليها. وهي إلى جانب أماليه: كتاب البيان والتبيين للجاحظ، والكامل في اللغة والأدب للمبرد، وأدب الكاتب لابن قتيبة. انظر الترجمة المفصلة في مقدمة الكتاب.

(2) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن المولود عام:271، و المتوفى سنة 328هـ. كان من أعلم الناس بالنحو والأدب، وأكثرهم حفظا له. صنف كتبا كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث، و المشكل والوقف والابتداء... حتى حفظ مائة و عشرين تفسيرا قرآنيا بأسانيده. مات ابن الأنباري ولم يعثر إلا على قليل كتبه رحمه الله.

(3) يفحص المحور الثاني من بحثنا حيث قمنا بدراسة لغوية لمادة "ح ص ر" والتي تجاوزت معانيها الستين وتقرأ اللائحة الإحصائية في المحور الخامس أيضا.

## المحور الرابع
## المقاربة المنهجية التي تبناها القالي
## في عرض المادة القرآنية

نلاحظ من خلال ما عرضه أبو علي، أن تفسير الآية القرآنية صب اهتمامه منها على مادة لغوية بعينها هي مادة ﴿حصيرا﴾. ذلك بأنه قد التزم ضربا من ضروب الإيجاز، إذْ أورد لها من المعاني خمسة لا غير، وهي على التتالي: حصرت: ضاقت صدورهم، وأحصره المرض: إذ حبسه، و الحصير: الملك، والحصْر: المنع، والحصر: الحبس والتضييق.

ذلك، ومنهجه الذي تبناه لابد أنه مبني على انتقاء الأصح من المعاني و المفاهيم التي تخدم الآية القرآنية من سورة الإسراء، متلافيا أن يخوض في خصم مشتقات الكلمة القرآنية، ولم يكن ذلك مما يعزب عن حافظته، وهو المشهور بحفظ غريب اللغة والمحيط بشواردها.

فالمعاني التي آثر أن يسوقها كان مرادها على مفهوم الحبس والتضييق والمنع والحجب، كما ذهب إلى ذلك ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، وقد ذكرناه سابقا في موطنه من هذا البحث وكذا أبو هلال العسكري في "الفروق" (مادة: ح ص ر) وغيرهما من اللغويين.

أما الذي يجوز لنا مؤاخذة المنهج عليه فهو أن ما سار عليه المفسرون اللغويون واللغويون المفسرون اتباع منهج فحص الآية أو السورة قبل تفسيرها إن كانت نزلت لسبب من أسباب النزول فيذكر تنبيها على حقيقة النزول، رغم أن قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" هي الطاغية، لأنه قرآن يعني جميع البشرية. ذلك بأن التذكير بأسباب النزول يجدد إطار المفاهيم، ولا يدع المجال للمتأولة أن يجتهدوا حسب أهوائهم ومذاهبهم، خصوصا إذا تعلق الأمر بآية في سياقها كالتي نتحدث عنها، وقد تناولت جوانب العقيدة، وإرادة الله في خلقه وبعثهم على ما قضى.

ومن ثم فتناول أبي علي الآية كما لو كانت أي نص من النصوص، يوحي إلى ضعاف العقيدة والنفوس أنه بمنأى عن قدسيته في سياق القرآن الكريم. والإشارة إلى انها آية تمثل عاقبة الكفار من بني إسرائيل هو أمر دقيق حقيق. بل يفهم أن الكفار المقصودين بها هم اليهود لأنهم هم الدين بدلوا وقتلوا وخالفوا وخادعوا وعاندوا، فكانت نهايتهم هي إنفاذ سنة الله فيهم. تلك السنة التي لا تبديل لها.

هذا رغم أن الدكتور عبد العلي الودغيري قال مدافعا عن أبي علي في منهجه: "إن ذوق القالي لا يقبل بحال أن يوصف بالعقم والجفاف. وهو الذي يشهد كتاب الأمالي على صفائه وجودته"[1]

ونحن لا نغُضّ من قيمة العالم ولا من قيمة الكتاب عامة، فقد أثبتنا آنفا أنه من الكتب الأصول في اللغة والأدب، إذ لا محيد لعالم عنه ولو كان مفسرا أو محدثا، غير ما نركز عليه هنا في هذه المسألة الخاصة بافتتاح

(1) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية والأدبية بالأندلس 496-497

درسه انطلاقا من آية قرآنية في مجلسه بالجامع. يضيف الدكتور عبد العلي الودغيري مؤكدا ما ذكرناه وما هو مؤمن به قائلا: "نتصور الشيخ القالي، وقد جلس في ذلك المجمع من طلابه، فيفتتح مجلسه بآية قرآنية تيمنا وتبركا ثم تبجيل خاطره في غريبها وألفاظها، فإذا الغامض يستدعي شرحا وتفسيرا، والشرح يستدعي شاهدا ودليلا وتفسيراً..." [1] أي في المجال اللغوي خاصة. المجال الذي يخدم المفاهيم التي يقتضيها السياق القرآني عادة.

## المحور الخامس

## لائحة إحصائية بالمعاني التي وردت بها مادة «حصير»

**الحصير:**

1. المحبِس
2. الجرين (الموضع الذي يحصر فيه التمر –العصبة التي بين الصفاق ومقط الأضلاع.
3. الملك
4. الطريق (ج حُصر)
5. سقيفة تصنع من بردي وأسل ثم تفرش
6. المنسوج لأنه حُصرت طاقته بعضها مع بعض
7. البارية
8. ما يبسط في البيوت
9. البساط الصغير من النبات
10. لحم ما بين الكتف إلى الخاصرة
11. حصير السيف: جانباه
12. حصير السيف: فرنده الذي تراه كأنه مدبّ النمل
13. المحيط بالقلوب
14. هو عرق يمتد معترضا على جنب الدابة إلى ناحية بطنها
15. ثوب مزخرف منقوش إذا نشر أخذ القلوب بحسن صنعته (موشى)
16. كساء من جلد موشى يوضع على ظهر الجمل
17. وجه الأرض
18. حصن باليمن
19. ماء من مياه نملى قرب المدينة المنورة

---

(1) نفسه 220

20.المحبوس عن السفر

21.المانع من الحركة

22.ما ظهر من أعالي ضلوع الجنب

23.الحصيران: الجنبان

24.ما بين العِرق الذي يظهر في جنب البعير والفرس معترضا ما فوقه إلى منقطع الجنب

25.ما ظهر من أعالي ضلوع الجنب

26.من الإبل: الضيقة الأحاليل

27.الذي لا ينفق على الندامى

28.الهيوب المحجم عن الشيء

29.الذي لا إربة له في النساء

30.الذي لا يأتي النساء (لأنه حبس عن النكاح)

31.المجبوب الذكر والأنثيين

32.واد عند أهل الشاهر

33-الذي لا يولد له

34.المستقَرّ

حَصِرَ، حَصَرَ، أَحْصَرَ، أُحْصِرَ، حُصِرَ

35.حصِر: ضاق صدره (الحصر)

36.حصِر: لم يقدر على الكلام

37.حصرت: استحيت وانقطعت

38.أحصره المرض: منعه من السفر أو من حاجة يريدها

39.أَحْصره وحَصَره: أحاط به وحبسه

40.أحصرت الجمل: وضعت له حصارا وهو كساء يجعل حول سنامه

41.حصرني وأحصرني: البول أو المرض: جعلني أحصر نفسي

42.حَصَر الشيء: استوعبه

43.حَصَرَ به: أحاط به وأطاقَ

44.حصر البعير: شده بالحصار

45.حصر في القراءة: لم يقدر عليها

46.حُصر: من وجع أو مرض أو خوف

47.حُصر المحبوس: امتنع من التصرف أحصِر

48.حصره العدو: منعه من المضي لأمره

باقي مشتقات المادة:

49.حصِرٌ: كتوم للسر لا يبوح به

50.الحَصَر: ضرب من العي مثل تعب (في منطقه)

51.الحصْرُ: التضييق والإحاطة.

52.الحُصْر: من الغائط والأسر من البول 50-الحصْر: القصر

53.الحصَر: نشبة الدر في العروق من خبث النفس

54.الحصار: الموضع الذي يحصر فيه الإنسان

55.الإحصار: أن يحصر الحاج عن بلوغ المناسك بمرض أو نحوه

56.المحصورة: من الأرض: المضبوطة الممطورة

57.المحصار: هو مركب يركب به الراضة

58.المحصرة: قتب صغير يحصر به الجمل ويلقى عليه

59.الحُصْر: اعتقال البطن

60.المحصرة: أداة الراكب

61.امرأة حصراء: رتقاء

62.قوم محصورون: إذا حوصروا في حصن

63.المحصار والمحصرة: حقيبة

64.المحصرة: وسادة تلقى على البعير

65. المحصار: كساء يطرح على ظهر الجمل

66. المجلس

67. المأوى

68. السجن



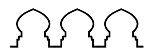
**خاتمة**

أقول غير جازم إن أبا علي القالي قد يعد مفسرا لكتاب الله، ولكنه ليس كبقية المفسرين، ولا حتى كاللغويين المفسرين من أمثال القرطبي والزمخشري، وابن عادل الدمشقي، وابن عاشور وغيرهم.

هو مفسر على طريقته الخاصة في أماليه. يغلب عليه النهج اللغوي الذي ظل يسترفد منه كبار المفسرين من بعده، وقد فعلوا. ذلك بأنه حين يتيمن في أملية من أماليه بآية قرآنية فهو إنما يسبر غور الآية ليصل إلى المعنى من أوجز سبله، ظهيره في ذلك كله مخزونه من غريب اللغة. ذلك ما كان يجعله يصول صولات المتحكم في لغة العرب التي اختار الله أن ينزل بها كتابه العزيز. يُسعفه المصطلح المتباين، فيرتاح لما يقدم ويستمتع السامع في مجلسه، أو القارئ من بعده بعد كتابة أماليه، كما نفعل اليوم. فإذا هو في موقف المقنع الناجح والمؤثر النافذ.

وحين يتجانف الحديث عن سبب النزول، فكأنه يستعين عليه بما يسرده من أعلام رواة. أو قراء معتمدين.

وختاما أقول إنها آية أحالتنا إلى فائدة أن بني إسرائيل بما هم عليه من العناد والنفاق والجحود لآلاء الله وأنعمه منذ وجودهم عبر العصور، قد أمهلهم الله سبحانه رغم ما خاضوا فيه من الكفر بألوانه فأخذهم أخذ جبار مقتدر، ثم أمهلهم ليعودوا إلى طغيانهم فعاد سبحانه إلى معاقبتهم بشتى أنواع العقاب. لكن الأدهى والأمر هو ما سيؤول إليه أمرهم يوم القيامة وقد حصرهم في جهنم من كل جانب، يقضون فيها آخرتهم على فرش من نار تشوي الوجوه وتنضج الجلود أبد الآبدين. يوم لا مفر لهم منها وقد أحدقت بهم. ذلكم هو العذاب الأكبر. وهو القوي العزيز الجبار المنتقم سبحانه ﴿**ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما**﴾ صدق الله العظيم.



# المصادر والمراجع المعتمدة


المصحف الشريف

- أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية والأدبية بالأندلس. د. عبد العالي الودغيري. فضالة المحمدية. ط1/1403هـ-1983
- الإتقان في علوم القرآن. عالم الكتب بيروت
- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي المالكي الأندلسي (ت 543هـ)، دار الكتب العلمية. ط1. د ت.
- أحكام القرآن لمحمد بن جرير الطبري (ت 504هـ) المكتبة العلمية. بيروت. ط1/403هـ-1983
- أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروزي (ت 276هـ) محمد عبد الله محيي الدين الحميد. دار المطبوعات العربية
- أساس البلاغة: تأليف الإمام العلامة جار الله أبي القاسم محمودين عمر الزمخشري. دار صادر بيروت ط1/1412هـ/1992
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز تأليف الإمام ابن عبد السلام السلمي الشافعي (ت 660هـ) ط1/1416هـ/1995. دار الكتب العلمية
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. تأليف الشيخ الأمين الشنقيطي(ت1393هـ) خرج آياته وأحاديثه الشيخ: محمد عبد العزيز الخالدي دار الكتب العلمية ط1/1417هـ/1996
- إعجاز القرآن للإمام أبي بكر الباقلاني. تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت ط1/1411هـ/1991
- إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس(ت338هـ) تحقيق د. زهير غازي زاهد عالم الكتب بيروت ط3/1408هـ/1988
- البارع في اللغة. لأبي علي القالي(ت356هـ) تحقيق هاشم الطعان. مكتبة النهضة. بغداد. دار الحضارة العربية. بيروت.
- البحر المحيط: أبو حيان (ت754هـ). دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. دت
- البرهان في علوم القرآن للزركشي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة. ط3
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي(ت911هـ) شرحه وضبطه وصححه محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر
- البلغة في شذور اللغة. تحت عنوان: رسالة في المؤنثات السماعية للأصمعي(ت216هـ). المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين بيروت سنة 1908 ص:154
- البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات بن الأنباري تحقيق طه عبد الحميد. الهيئة المصرية العامة للكتاب

- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي(498هـ) تحقيق عبد الستار أحمد فراج. مطبعة حكومة الكويت: 1965. مكتبة الحياة. بيروت
- تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري(ت436هـ). دار العلم للملايين ط1979
- التبيان في إعراب القرآن. تأليف أبي البقاء العكبري تحقيق سعد كريم الفقي دار اليقين للنشر والتوزيع ط1/1422هـ/2001
- تحرير التحبير، لابن أبي الاصبع المصري(ت654هـ) تقديم وتحقيق الدكتور حفني محمد شرف الجمهورية العربية المتحدة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الكتاب الثاني
- التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر. 1984
- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، لأبي حيان الأندلس (ت 745هـ) تحقيق سمير المجذوب. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر. ط1/1403هـ-1983
- تفسير ابن جزي الكلبي محمد (ت372هـ) دار الكتاب العربي بيروت ط1983/140/3
- تفسير أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي(ت701هـ) مدارك التنزيل وحقائق التأويل. دار الفكر
- تفسير أبي السعود الحمادي(ت951هـ). دار إحياء التراث العربي
- تفسير أحمد مصطفى المراغي. المجلد الخامس دار الفكر ط1974/2
- تفسير البيضاوي (ت 692هـ) المسمى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع. بيروت دت
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير(ت774هـ) ط1/1414هـ/1994
- تفسير القرطبي (ت670هـ) الجامع لأحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي. بيروت
- التفسير الكبير لفخر الدين الرازي(ت606هـ) أو مفاتيح الغيب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
- تفسير الماوردي (ت 450هـ) المسمى: النكت والعيون. مراجعة وتعليق عبد المقصود بن عبد الرحيم. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت ط1 ودار الكتب العلمية.
- التفسير الواضح. محمد محمود حجازي دار العربي للكتاب
- تفسير غريب القرآن لابن قتيبة عالم الكتب. تحقيق السيد أحمد صقر. دار الكتب العلمية. بيروت 2007
- تفسير محمد جمال الدين القاسمي (ت1332هـ) محاسن التأويل. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. ط1 القاهرة
- جمهرة أشعار العرب للمنصف العلامة أبي زيد القرشي شرحها وضبط نصوصها وقدم لها الدكتور عمر فاروق الطباع شركة دار الأرقم بن الأرقم بيروت، توزيع دار القلم
- الحجة للقراء السبعة تأليف أبي علي الفارسي (ت377هـ) حققه بدر الدين قهوجي بشير حويجاني. دار المأمون للتراث دمشق ط1/1413هـ/1992

- دلائل الإعجاز لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني (ت474هـ) قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني بالقاهرة دار المدني بجدة ط1413/3هـ/1992
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي شرحه وقدم له ووضع فهارسه سوهام المصري المكتب الإسلامي بيروت ط1419/1هـ/1998
- ديوان الأخطل: شرح راجي الأسمر. دار الكتاب العربي بيروت ط1992/1 دار الثقافة. بيروت 1979
- ديوان جرير: تحقيق نعمان أمين طه. دار المعارف بمصر ط3. وطبعة دار صادر. بيروت
- ديوان زهير شرحه وضبطه وقدم له الأستاذ علي فاعور دار الكتب العلمية بيروت ط1408/1هـ/1988
- سنة الله في اليهود ومستقبل الأمة الموعود د. أبو اليسر رشيد كهوس. دار الحكمة القاهرة ط1434/1هـ/2013م
- سنن أبي داود (ت285هـ) دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت. دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية. بيروت ط1409/1هـ-1988
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس مطبعة الكويت1984 ط2 مصورة
- شعر الخوارج جمع وتقديم الدكتور إحسان عباس دار الثقافة بيروت. د ت
- الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية" للجوهري. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. ط1990/4
- صحيح مسلم (ت261هـ) حقق نصوصه وصححه ورقمه وعد كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه مخلص شرح الإمام النووي مع زيادات من أئمة اللغة: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث. القاهرة ط1412/1هـ/1991م
- صفوة التفاسير محمد علي الصابوني دار الفكر بيروت 1396هـ
- العمدة في غريب القرآن لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ). شرح وتعليق يوسف عبد الرحمان المرعشلي. مؤسسة الرسالة ط1401/1هـ-1981
- الفائق في غريب الحديث للزمخشري اجار الله محمود بن عمر (ت588هـ) وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية ط1417/1هـ/1996م
- الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري (ت395هـ).تحقيق مدعمش. مؤسسة الرسالة.
- في ظلال القرآن سيد قطب. الشرعية السادسة والعشرون دار الشروق بيروت ط 1997/1418م
- كتاب الأمالي تأليف أبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت356هـ) ويليه الذيل و النوادر للمؤلف، ويليه: التنبية لأبي عبيد البكري دار الكتاب العربي بيروت د ت
- كتاب الملحن لابن دريد الأزدي. تحقيق الدكتور عبد الإله نبهان. مكتبة لبنان ناشرون. ط1996/1
- الكتاب لسيبويه (ت 188هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون. عا لم الكتب. بيروت ط1403/3هـ-1983
- كشاف اصطلاحات الفنون تأليف الشيخ العلامة محمد علي التهانوي الحنفي (ت بعد سنة 1158هـ) وضع حواشيه أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية بيروت. ط1418/1هـ-1998

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف أبي القاسم الزمخشري الخوارزمي (ت538هـ). دار الفكر د ت
- الكليات لأبي البقاء الكفوي (ت1094هـ/1683م) قابله على النسخة الخطية وأعده للطبع ووضع فهارسه د. عدنان درويش محمد المصري مؤسسة الرسالة بيروت ط1412/1هـ/1992م
- اللباب في علوم الكتاب. تأليف الإمام المفسر أبي حفص عمر ابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت 880هـ). تحقيق وتعليق: -الشيخ عادل أحمد عبدالموجود – الشيخ علي محمد معوض، شارك في تحقيق برسالته الجامعي: -د. محمد سعد رمضان حسن – د. محمد المتولي الدسوقي حرب. دارا لكتب العلمية، بيروت. ط 1419/1هـ/1998م.
- لسان العرب لابن منظور الإفريقي(ت711هـ) دار صادر. د ت
- مجاز القرآن صنعة أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) عارضه بأصوله وعلق عليه د. محمد فؤاد سيزكين. مكتبة الخانجي. القاهرة ط1988/1
- مختار الصحاح للرازي (ت 666هـ). المكتبة العصرية. بيروت. ط1420/5هـ-1999.
- المزهر في علوم اللغة وآدابها للسيوطي(911هـ).شرح وضبط وتصحيح محمد أحمد جاد المولى ورفقاؤه. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد الفيومي. مكتبة لبنان. ط 1987
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. طبعة ليدن.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبدالباقي. دار الحديث. القاهرة: 1406هـ.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395هـ) تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط1389/2هـ-1969
- مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني. تحقيق نديم مرعشلي. دار الفكر.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي (ت902هـ). مطبعة دار الأدب العربي. القاهرة
- مقدمة الصحاح لأحمد عبدالغفور عطار. دار العلم بيروت.




# أسبقية الإسلام في تقرير مبادئ حقوق الإنسان

الدكتور رشيد كُهُوس

أستاذ بكلية أصول الدين بتطوان التابعة لجامعة القرويين سابقا ولجامعة عبد المالك السعدي حاليا- المغرب

**تقديم:**

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد زين المرسلين وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وزوجاته أمهات المؤمنين وصحابته البررة أجمعين.

وبعد؛ فإنَّ حقوق العباد في الإسلام هي جزءٌ من دين الإسلام، جاءت في أحكام إلهيَّة تكليفية، مبنيَّة على الإيمان بالله تعالى، والاستسلام والخضوع لأمره، والإخلاص له في عبادته وطاعته، والاستعداد لليوم الآخر، حيث الجزاء العادل، والقصاص الفاصل بين العباد، وهذا ما لم تصل إليه بعد النظم البشرية والقوانين الوضعية.

كما تعتبر هذه الحقوق من الثوابت الشرعية، والدعائم الأولى التي يقوم عليها المجتمع المسلم، فهي في نظر الإسلام ليست وصايا تُدْعَى الدول إلى احترامها والاعتراف بها من غير ضامنٍ لها، بل هي واجبات دينية وضروريات شرعية وحقوق إسلامية محمية بالضمانات التشريعية والتنفيذية، مرتبطة بالإيمان بالله تعالى، ومحبته وتقواه، يُكَلَّف بها الفرد والمجتمع كلٌّ في نطاقه وحدود المسؤولية التي ينهض بها، ويحافظ عليها؛ لأنَّ في المحافظة عليها أداءً لواجب شرعي، ولا يجوز له أن يفرِّط فيها؛ لأنَّ التفريط فيها تقصير في أداء هذا الواجب، وسيحاسب المرء على تقصيره فيها.

ولأهمية حقوق الإنسان في الإسلام وأسبقية الإسلام في هذا المجال، سأتناول الموضوع في محورين رئيسين:

أولهما: عن ماهية حقوق الإنسان.

وثانيهما: عن حقوق الإنسان من خلال الإعلان الإسلامي النبوي العالمي في حجة البلاغ.



## المبحث الأول

## حقوق الإنسان: مفاهيم وظلال

قبل حديثنا عن الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق العباد، نقف وقفة تعريفية ببعض المصطلحات الحقوقية، لكون المصطلح مدخل إلى كل فن وعلم، وبمعرفة المصطلحات ومعانيها يسهل تناول الموضوع من كل جوانبه.

### ✓ في معنى الحق لغة:

"الحق": جمعه "حقوق" وهو مصدر قولهم : حق الشيء: أي وجب، مأخوذ من مادة (ح ق ق)، وهو خلاف الباطل، ويطلق في اللغة على عدة معانٍ، منها: الأمر الواجب، والثابت الذي لا يسوغ إنكاره، من أسماء الله تعال، والحق يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك قيل في الله هو الحق[1].

وهذا المعنى اللغوي -كما يظهر- يتضمن معنى الوجوب والإلزام والثبات والإحكام والصحة.

### ✓ في معنى الحق اصطلاحاً:

للحق في الاصطلاح الشرعي عدة تعريفات نذكر منها:

تعريف الإمام الجرجاني (المتوفى: 471هـ)-رحمه الله-: الحق هو الحكم المطابق للواقع. يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك[2].

أما الشيخ مصطفى الزرقا (المتوفى: 1420هـ)-رحمه الله- فيعرف الحقوق بقوله هي: مجموعة القواعد والنصوص التشريعية التي تنظم على سبيل الإلزام علائق الناس من حيث الأشخاص والأموال[3].

ويعرفه الدكتور وهبة الزحيلي(المتوفى: 1436هـ)-رحمه الله- بأنه: "مصلحة مقررة شرعا أو قانونا. فالحق مصلحة، أي منفعة تثبت لإنسان ما، أو لشخص طبيعي أو اعتباري، أو لجهة على أخرى، ولا يعتبر الحق إلا إذا قرره الشرع والدين، أو القانون والنظام والتشريع والعرف والاتفاقية والميثاق"[4].

أما في القرآن الكريم، فقد ردد لفظ "الحق" في القرآن نحو 288 مرة[5]، أطلق في بعضها على المعنى اللغوي: (الوجوب والثبات)، كما أطلق على معانٍ أخر، أشار إلى بعضها الفيروزآبادي في القاموس فقال:

---

(1) المصباح المنير، للفيومي، ص143. لسان العرب، 49/10، مادة: حقق. التوقيف على مهمات التعريف، ص143.

(2) التعريفات : ص120.

(3) المدخل الفقهي العام، 3/9-10.

(4) "حقوق المرأة بين الشريعة والقانون"، وهبة الزحيلي، من بحثه المقدم لمؤتمر كلية الحقوق الثاني بجامعة الزرقاء الأهلية حول حقوق الإنسان في الشريعة والقانون التحديات والحلول، ١٩-٢٠ جمادي الأولى ١٤٢٢هـ/٨-٩ آب ٢٠٠١م، ص286.

(5) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، ص208-212.

"الحق: من أسماء الله تعالى أو صفاته، والقرآن، وضد الباطل، والأمر المقضي، والعدل والإسلام، والمال، والملك، والموجود الثابت، والصدق، والموت، والحزم، وواحد الحقوق"[1].

✓ **في معنى حقوق الإنسان:**

حقوق الإنسان هي: الحقوق والحريات التي يكتسبها الإنسان بوصفه إنسانًا ومنها: الحق في الحياة، والحق في الملكية الخاصة، والحق في الحرية بجميع أنواعها، والحماية من التمييز، والحماية ضد التعذيب، وحق المساواة أمام القانون، والحق في الحصول على الطعام والتعليم والصحة والوظيفة والعمل، والحق في الضمان الاجتماعي، ثم حق الشعوب في تقرير مصائرها، مع توفر الأنظمة والضمانات الكفيلة بتمتع الإنسان بهذه الحقوق وحمايتها في حالتي السلم والحرب...



أما في الاصطلاح الشرعي: فإننا إذا ذهبنا للبحث في موروثنا الفقهي فلن نجد ما يسمى بـ"حقوق الإنسان"، وإنما نجد: تعبير "حقوق الآدمي"، و"حقوق الأمة"، و"حقوق الله" و"حقوق العباد"، وهي في حقيقة الأمر، أصدق وأوفى في المضمون وفي المفاهيم من المصطلح العالمي: "حقوق الإنسان" .

أما ما يسميه بعضهم بالحقوق الكونية، فلا يصح هذا التعبير؛ لأن الكون أعم من العالم، وفيه أجرام ومكونات ما زال بعضها مجهولا لدى الإنسان فلا تصح نسبة الحقوق إلى الكون الذي نجهل بعضه.

والمصطلح الشائع في لغة الشرع هو "حقوق العباد"، وهو استعمال يجمع بين الإشارة إلى إنسانية الإنسان وما له من حقوق وواجبات، وبين كونه عبدا لله تعالى يجب أن يلتزم بهديه وينضبط لشرعه ويسير وفق هداه، فيظل في مستوى العبودية حتى لا يجعل قضية حقوق الإنسان ذريعة للأهواء والطموحات الشخصية ومطية لاقتراف الظلم والفساد باسم حمايتها، أو تتخذ هذه الحقوق زورق جهنم في التعدي على الآخرين وحقوقهم وواجباتهم وحرياتهم.

---

[1] القاموس المحيط، ص874.

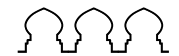
وعليه، فحقوق العباد تعني في المفهوم الشرعي: **مجموعة القواعد والمطالب التي جاءت بها آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي العظيم ﷺ واجتهادات علماء الأمة وفقهائها لتنظيم علاقات الناس ببعضهم، على جهة الوجوب والإلزام.**

ترتبط هذه الحقوق بمقاصد الشريعة الإسلامية الغراء: (حفظ الكليات الخمس–الشورى–إقامة العدل–الحريات–المساواة–وحدة الأمة...)، التي جاءت الشرائع والرسالات بحفظها، ذلك بأن مصالح الناس الدنيوية والأخروية، إنما تكون بحفظ مقاصد الشريعة ومنها هذه الضرورات والواجبات، فهي من الدين المشترك بين الأنبياء جميعاً.

ومن هنا فإن حقوق العباد في المنظومة الإسلامية تجاوزت مرتبة الحقوق، إلى اعتبارها "ضرورات وواجبات" فالمأكل والملبس والأمن، والحاجة إلى لحرية في الفكر والمعتقد، والتعبير، والعلم والعمل والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع والشورى، والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور، وتحقيق العدل والمساواة.. جميع هذه الأمور هي في نظر الإسلام، ليست "حقوقاً" للعباد فحسب، من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيل التمسك بها، ويحرم منعه عن طلبها، وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان المكرم عند الله تعالى.

وهنا يمكن القول إن الإسلام كفل "ارتباط الحق بالشارع تقريراً متوازناً لحق الفرد وحق الجماعة؛ إذ إن وضع الشريعة لصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمن الشارع وعلى الحد الذي حده لا على أهوائهم وشهواتهم، لذا فقد كانت التكاليف ثقيلة على النفوس. والحس والمادة والتجربة شاهدة. فالأوامر والنواهي هي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد وهو عين المخالفة لأهواء النفس، ومن أجل ذلك ذم القرآن الهوى وألزم المؤمنين حدود الله التي تفصل الحقوق والواجبات"[(1)].

وعليه فحقوق الإنسان في الإسلام هي فروض وواجبات؛ فالإسلام فرض "الحرية على أنها ضرورة واجبة للفرد وللجماعة، وعلى الفرد وعلى الأمة. وفرض الشورى في الأسرة والأمة والدولة. وكذلك العدل في النفس والأسرة والمجتمع مع الأولياء ومع الأعداء. كما فرض العلم والتعلم في أمور الدين أو في شؤون الدنيا. والاشتغال بالشؤون العامة؛ للمحيط والمجتمع والأمة والإنسانية — أمرا بالمعروف ودعوة إليه ونهيا عن المنكر واقتلاعا له ولآثاره من الجذور. وإذا كان تأييد المعروف معروفا يثاب عليه الإنسان، فإن معارضة المنكر فريضة واجبة في شريعة الإسلام، سواء كانت هذه المعارضة فردية وتلقائية، أم جمعية منظمة في صورة الجمعيات والأحزاب، تلك هي السنة الحسنة التي سنها الإسلام"[2].



---

[(1)]- تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، فرج محمود أبو ليلى، ص 10.

[2] الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، محمد عمارة، ص:116.

## المبحث الثاني

## الإعلان الإسلامي النبوي العالمي لحقوق الإنسان

منذ أكثر من خمسة عشر قرنا، والمسلمون يسمعون عن كرامة الإنسان، والمساواة بين الناس، والتكافل والتراحم بينهم، بل إن المسلمين منذ شروق شمس النبوة المحمدية ونزول رسالة القرآن الخالدة، وهم يقرؤون آيات الكتاب العزيز، وأحاديث الحبيب محمد ﷺ ترشدهم، وتهديهم إلى هذه المعاني السامية.

لكن هناك من بني جلدتنا من تغريه المصطلحات والمبادئ البراقة، وينخدع بالشعارات، فينحط مَعَ المعوَّقين المعطوبين قلبيا، وينساق وراء تمجيد الغرب والثناء عليه، وأنه من أهل السبق في الإعلان عن "حقوق الإنسان".

فهنا يكمن الخطر، وهنا كل الضرر على مجتمعاتنا المسلمة، حينا تلهث وراء الشعارات التي تأتيها من كل حدب وصوب عن هذه المبادئ، وتتناسى مفاهيمنا الإسلامية ومبادئنا الثابتة.

إن حقوق العباد في حقيقة الأمر هي مقاصد الشريعة، أو مقاصد الدين، وإن مقاصد الدين هي الحفاظ على تلك الحقوق.

لذلك اعتبر الإسلام الاعتداء على هذه الحقوق جريمة كبرى، وعظم أمرها، كما أنه لم يدع أمر تحديد العقوبة لرأي البشر واجتهادهم، وإنما نص على الجريمة ونص على العقوبة وحددها، وما العقوبات الحدية في الإسلام، أو العقوبات المنصوص عليها، إلاّ حماية لهذه الحقوق الإنسانية الأساسية وراجعة إليها.

فالإسلام اليوم يظهر وينتشر بقوة مبادئه، وسلامة معاييره، وبعدها عن التحيز، وقيمه الفطرية والإنسانية، وتحقيقها للكرامة الإنسانية.. ولعل الإشارة إلى بعض المنطلقات الأساسية لحقوق العباد وكونها شمولية ومتكاملة وعالمية، تفسر لنا انتشاره وظهوره المستقبلي على الدين كله.

عل عكس الغرب، فهم يركزون في شعاراتهم على "حقوق الإنسان"، لكنهم يهملون كيان الإنسان وروحه وجوهره، حتى أصبحنا أمام إنسان الحقوق لا أمام حقوق الإنسان، ثم تضخيمهم للبعد الفردي على البعد الجماعي لحقوق الإنسان، وللبعد المادي على البعد الروحي إلى غير ذلك من المفاهيم المقلوبة.

في حين تهدف شريعة الإسلام إلى تحقيق السعادة للإنسان في الدنيا لتحقيق خلافته في الأرض، فجاءت أحكامها لتأمين مصالحه، وهي جلب المنافع له، ودفع المضار عنه، فترشده إلى الخير، وتهديه إلى سواء السبيل، وتدله على البر، وتأخذ بيده إلى الهدي القويم، وتكشف له المصالح الحقيقية، إذ وضعت له الأحكام الشرعية لتكون سبيلًا ودليلاً لتحقيق هذه المقاصد والغايات، وأنزلت عليه الأصول والفروع لإيجاد هذه الأهداف، ثم لحفظها وصيانتها، ثم لتأمينها وضمانها وعدم الاعتداء عليها.

والناظر في تاريخ حقوق الإنسان عند الغرب يجد أن المدة التي مضت على صدور الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان 65 سنة فقط، في حين مضى على مصدر حقوق الآدميين في الإسلام –نزول القرآن الكريم– 1447 عاما. والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وعمل الخلفاء الراشدين قد تضمن من حقوق العباد ما لم يخطر ببال أحد من الناس، ابتداء من وجود الجنين في بطن أمه إلى أن يوافيه الأجل. أضف إليه حقوق الأسرة والمجتمع والأفراد والدولة، بل حتى حقوق الحيوانات.

وفضلا عن ذلك، فإن قانون حقوق العباد في الإسلام الذي لا يعتريه النقص قد طبق فترة طويلة من الزمن في مجتمع العمران البشري الأخوي الأول في عهد سيدنا رسول الله ﷺ، وفي عهد خلفائه الراشدين من بعده ﷺ، فأسعدت العالم الذي استظل بظلها: مسلمه وكافره، نساءه ورجاله، كباره وصغاره، ولا تزال تنتظر من يطبقه بصدق لتنعم الأمم بها كذلك.

وتأكيدا لما سبق ولأسبقية الإسلام في تقرير مبادئ حقوق الإنسان نقف وقفة دراسة وتحليل لخطبة حجة الوداع والبلاغ، ونستقرئ سطورها لنستنبط منها بنود حقوق العباد في الإسلام.

في العام العاشر من الهجرة النبوية [632م] حج سيدنا رسول الله ﷺ حجته الوحيدة وفيها خطب الناس "خطبة الوداع" أو "خطبة البلاغ والتمام والكمال"، والتي وضع ﷺ فيها دعائم ما جاهد في سبيله ثلاثة وعشرين عاما، وبيَّن فيها أهم حقوق العباد في الإسلام.

فصاح في الأمة بهذه الكلمات الشاملة الجامعة لكثير من حقوق الناس وواجباتهم في الإسلام، فقال:

«**أيّهَا النّاسُ**: اسْمَعُوا قَوْلِي، فَإِنّي لَا أَدْرِي لَعَلّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا بِهَذَا الْمَوْقِفِ أَبَدًا؛

أَيّهَا النّاسُ: **إنّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ إلَى أَنْ تَلْقَوْا رَبّكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، وَكَحُرْمَةِ شَهْرِكُمْ هَذَا، وَإِنّكُمْ سَتَلْقَوْنَ رَبّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ وَقَدْ بَلّغْت، فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدّهَا إلَى مَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا، وَإِنّ كُلّ رِبًا مَوْضُوعٌ وَلَكِنْ لَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ. قَضَى اللّهُ أَنّهُ لَا رِبَا، وَإِنّ رِبَا عَبّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطّلِبِ مَوْضُوعٌ كُلّهُ وَأَنّ كُلّ دَمٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيّةِ مَوْضُوعٌ وَإِنّ أَوّلَ دِمَائِكُمْ أَضَعُ دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطّلِبِ، وَكَانَ مُسْتَرْضَعًا فِي بَنِي لَيْثٍ فَقَتَلَتْهُ هُذَيْلٌ فَهُوَ أَوّلُ مَا أَبْدَأُ بِهِ مِنْ دِمَاءِ الْجَاهِلِيّةِ.**

أَيّهَا النّاسُ: **فَإِنّ الشّيْطَانَ قَدْ يَئِسَ مِنْ أَنْ يُعْبَدَ بِأَرْضِكُمْ هَذِهِ أَبَدًا، وَلَكِنّهُ إنْ يُطَعْ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ فَقَدْ رَضِيَ بِهِ مِمّا تَحْقِرُونَ مِنْ أَعْمَالِكُمْ فَاحْذَرُوهُ عَلَى دِينِكُمْ أَيّهَا النّاسُ إنّ النّسِيءَ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلّ بِهِ الّذِينَ كَفَرُوا، يُحِلّونَهُ عَامًا وَيُحَرّمُونَهُ عَامًا، لِيُوَاطِئُوا عِدّةَ مَا حَرّمَ اللّهُ فَيُحِلّوا مَا حَرّمَ اللّهُ وَيُحَرّمُوا مَا أَحَلّ اللّهُ.**

**وَإِنّ الزّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللّهُ السّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِنّ عِدّةَ الشّهُورِ عِنْدَ اللّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَةٌ وَرَجَبُ مُضَرَ، الّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ.**

أيّهَا النّاسُ: **فَإِنّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقّا، وَلَهُنّ عَلَيْكُمْ حَقّا، لَكُمْ عَلَيْهِنّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ وَعَلَيْهِنّ أَنْ لَا يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيّنَةٍ فَإِنْ فَعَلْنَ فَإِنّ اللّهَ قَدْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَهْجُرُوهُنّ فِي الْمَضَاجِعِ وَتَضْرِبُوهُنّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرّحٍ فَإِنْ انْتَهَيْنَ فَلَهُنّ رِزْقُهُنّ وَكُسْوَتُهُنّ بِالْمَعْرُوفِ وَاسْتَوْصُوا بِالنّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنّهُنّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ لَا يَمْلِكْنَ لِأَنْفُسِهِنّ شَيْئًا، وَإِنّكُمْ إنّمَا أَخَذْتُمُوهُنّ بِأَمَانَةِ اللّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنّ بِكَلِمَاتِ اللّهِ فَاعْقِلُوا أَيّهَا النّاسُ قَوْلِي، فَإِنّي قَدْ بَلّغْت.**

**وَقَدْ تَرَكْت فِيكُمْ مَا إنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلّوا أَبَدًا، أَمْرًا بَيّنًا، كِتَابَ اللّهِ وَسُنّةَ نَبِيّهِ.**

أَيّهَا النّاسُ: **اسْمَعُوا قَوْلِي وَاعْقِلُوهُ تَعَلّمُنّ أَنّ كُلّ مُسْلِمٍ أَخٌ لِلْمُسْلِمِ وَأَنّ الْمُسْلِمِينَ إخْوَةٌ فَلَا يَحِلّ لِامْرِئٍ مِنْ أَخِيهِ إلّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ فَلَا تَظْلِمُنّ أَنْفُسَكُمْ.** اللّهُمّ هَلْ بَلّغْت؟ فقال الناس: اللّهُمّ نَعَمْ فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ اللّهُمّ اشْهَدْ»[1].

وعَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ قَالَ بَعَثَنِي عَتّابُ بْنُ أَسِيدٍ إلَى رَسُولِ اللّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ وَرَسُولُ اللّهِ ﷺ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ فَبَلَّغْتُهُ ثُمّ وَقَفْتُ تَحْتَ نَاقَةِ رَسُولِ اللّهِ ﷺ وَإِنّ لُغَامَهَا لَيَقَعُ عَلَى رَأْسِي، فَسَمِعْته وَهُوَ يَقُولُ: «**أَيّهَا النّاسُ: إنّ اللّهَ قَدْ أَدّى إلَى كُلّ ذِي حَقّ حَقّهُ وَإِنّهُ لَا تَجُوزُ وَصِيّةٌ لِوَارِثٍ وَالْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَمَنِ ادّعَى إلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللّهُ مِنْهُ صَرْفًا[2] وَلَا عَدْلًا[3]**»[4].

قال ﷺ في خطبته[5] العظيمة يوم عرفة فيما رواه عنه جابر بن عبد الله رضي الله عنه:«**إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، (...) وربا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ (...)، فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لاَ يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ. فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابَ اللَّهِ.** وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا

---

[1] سيرة ابن هشام، 466/4 وما بعدها. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب في المتعة بالحج والعمرة، ح2950. سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله ﷺ، ح3074.

[2] صرفا: التوبة.

[3] عدلا: الفداء.

[4] سيرة ابن هشام، 467/4.

[5] لما أحس النبي ﷺ بدنو أجله بعد اكتمال الدين وتبليغ ما أنزل إليه من رب العالمين، خطب في عرفات خطبته هذه الجامعة، وفي يوم النحر بمنى خطب خطبة ثانية، وفي أوسط أيام التشريق خطبة أخرى، وهي تأكيد لبعض ما جاء في الخطبة الأولى، وتكرار الخطبة في هذه الحجة أمر لابد منه، لحاجة المسلمين إلى ذلك، وليبلغوا عنه ويحسوا بثقل الأمانة الملقاة على عاتقهم، وليبلغوها إلى من لم يحضر إلى يوم القيامة.

أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَّغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ. فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ، يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا[1] إِلَى النَّاسِ: اللَّهُمَّ اشْهَدِ اللَّهُمَّ اشْهَدْ. ثَلاثَ مَرَّاتٍ»[2].

وخطب خطبة ثانية يوم النحر فقال: -فيما رواه عَبْدُ الرَّحْمَنِ بن أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمُ قَعَدَ عَلَى بَعِيرِهِ وَأَخَذَ إِنْسَانٌ بِخِطَامِهِ فَقَالَ: «**أَتَدْرُونَ أَيَّ يَوْمٍ هَذَا؟**». قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ سِوَى اسْمِهِ. فَقَالَ: «**أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ!**». قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «**فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟**». قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «**أَلَيْسَ بِذِي الْحِجَّةِ!**». قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «**فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟**». قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ -قَالَ- حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ سِوَى اسْمِهِ. قَالَ: «**أَلَيْسَ بِالْبَلْدَةِ!**». قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «**فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ**». قَالَ: ثُمَّ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا وَإِلَى جُزَيْعَةٍ مِنَ الْغَنَمِ فَقَسَمَهَا بَيْنَنَا[3].

عَنْ أَبِي نَضْرَةَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ: أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى**...»[4].

عَنْ جَرِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: «**اسْتَنْصِتِ النَّاسَ**» فَقَالَ: «**لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِى كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ**»[5].

لقد "صاغ الرسول ﷺ في الكلمات الجامعة لخطبة حجة الوداع، الكثير من الحقوق الواجبة للإنسان... فكانت كلماتها لا تزال هداية للإنسان رغم تعاقب القرون، واختلاف البيئات، وتمايز الأجناس والقوميات... "[6].

ومن هذه الخطب يتبين لنا بوضوح "أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها"[7].

---

[1] ينكتها: معناه يقلبها ويرددها إلى الناس مشيرا إليهم. صحيح مسلم بشرح النووي، 184/8.

[2] صحيح الإمام مسلم، كتاب الحج، باب في المتعة بالحج والعمرة، ح2950. سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله ﷺ، ح3074.

[3] صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض، ح4478.

[4] مسند أحمد بن حنبل، 474/38. إسناده صحيح.

[5] صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، ح121.

[6] الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة، ص 164.

[7] حقوق الإنسان، محمد الغزالي، ص: 7.

كما قرر النبي ﷺ في هذا المؤتمر العام للمسلمين –الحج الأكبر– بخطبه الثلاث حقوق العباد في الإسلام، والتي تمثل قضية العصر في كثير من مجالات السياسة الدولية، لدرجة أنه لا تكاد تخلو نشرة إخبارية أو وسيلة إعلامية إلا ولموضوع "حقوق الإنسان" نصيب ومساحة فيها، مع العلم أن العالم قريبا سيحتفل بالذكرى 65 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1948م.

وهنا نقف مليا مع بنود هذه الخطبة العظيمة نسلط عليها بعض الأضواء لنستضيء بنورها الوضاء، ونبين أهم بنود حقوق العباد التي رسم النبي ﷺ دائرتها العامة:

### 1- حق العباد في تحرير إرادتهم من الخضوع لغير الله تعالى:

في قوله ﷺ: ((**أَلاَ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ**))، ((...**إِلاَّ بِالتَّقْوَى**))، ((**اتقوا الله**...))، وهذا من أهم ما يسعى العباد لتحقيقه، ويتجلى هذا الواجب في أن يملأوا خواءهم الروحي بعبادة الله وطاعته ومحبته، وينأوا بأنفسهم عن متاهات التردي وغياهب النفس الأمارة بالسوء، ذلك الذي يفتقده الإنسان في العالم المعاصر، حق الإنسان في أن يلبي لعبادة ربه ويتبع أوامره ويجتنب نواهيه، حق الإنسان في أن يلوذ بربه، ويأنس إلى خالقه، ويحتمي بأمنه ويركن إلى كنفه، ويسأله أن يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب..

وقد لخص الحبيب المصطفى ﷺ هذا الجانب من الحقوق والواجبات، كما في حديث مُعَاذ رضي الله عنه قَالَ: كُنْتُ ردف النَّبِيِّ ﷺ عَلَى حِمَارٍ يُقَالُ لَهُ عُفَيْرٌ فَقَالَ: « **يَا مُعَاذُ، هَلْ تَدْرِى حَقَّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ؟**». قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «**فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَحَقَّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لاَ يُعَذِّبَ مَنْ لاَ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا**». فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلاَ أُبَشِّرُ بِهِ النَّاسَ قَالَ: «**لاَ تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَّكِلُوا**»[1].

لقد كانت الخطوة الأولى للإسلام هي تحرير الإنسان من كل ما يضعف إرادته الحرة، في داخل نفسه ومن خارجه، وتحريره من كل عبودية غير عبوديته لله تعالى.

والمسلمون جميعا، بمجرد إسلامهم، يجب أن تتحرر إرادتهم من الخضوع لغير الله عز وجل، ومن هنا تبدأ العبودية لله تعالى وحده .

وعليه، فإن أول حق من حقوق العباد؛ هو أن يعرفوا خالقهم ورازقهم، يقول الله جل جلاله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

إن كتاب الله عز وجل كله بلاغ، كله رسالة للخلق: فحواها ومنطوقها ومفهومها مركزة على الإخبار بالمصير. وظيفة الرسل عليهم السلام، ووظيفة الدعاة بالتبعية، أن ينذروا باليوم الآخر ويبشروا. فمن قَبِلَ البِشارة وصدق بالنذارة وذكر الله وعبده واندمج قلبيا في سلك عباد الله المتقين حتى صار من أهل الإيقان بالحياة الأبدية فقد خرج من الظلمات إلى النور. قال الله عز وجل في أول سورة إبراهيم: ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ

[1] صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، ح2701.

إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم:1].

وفي السورة: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم:5].

في آخر سورة إبراهيم لقَّن الله تعالى سيدنا محمداً ﷺ مضمون النذارة ونص البلاغ قال: ﴿وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ* وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ* وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ* فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ* يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ* سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ* لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ* هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [إبراهيم:44-52].

هذا هو البلاغ عن حق الإنسان الأسمى. هذا هو التخويف من فوت فرصة العمر، وضياع هدف الحياة، وحسرة الأبد. وما ترك الله عز وجل وجها من وجوه التبليغ إلا عرضه، من وصف يخاطب خيال الإنسان، وتبصيرٍ يخاطب عقله، و"تقرير" عن حال المقرَّنين في الأصفاد يؤْلِم حِسه، وتأكيد أن وعدَه سبحانه رُسُلَه لا يتخلف.

فذروة سنام حقوق العباد عندنا، وأم الحريات، ومنبع الكرامة، وغاية الغايات، تحرير الإنسان من كل عبودية غير العبودية لله رب العالمين لا شريك له.

ومن حق الإنسان في معرفة ربه وخالقه تنبثق سائر الحقوق. بمعرفته لله رب العالمين وربه يكون حق الآخرين عليه واجبا دينيا يؤديه بإخلاص ووفاء، عبادة يعبد بها ربه، لا تعاملا مع القانونية البشرية.

هذا الإنسان الشارد من ربه الجاهل بخالقه لا تجد من يرفع عقيرته احتجاجا على هضم حقه الأول، حقه في معرفة حقيقة وجوده، ومآله ومعناه.

فمعرفة الله تعالى وعبادته والخضوع له، هي الحق الأسمى والخالد للإنسان الذي أُمر أن يكون عبدا لله عز وجل، عاملاً للقائه، آملا في جزائه وجنته، خائفاً من عقابه وناره. هذه هي كرامته الآدمية، كل حق يطالِبُ به ما دون ذلك من حقوق الدنيا فهو له حقٌّ شرعي إن كان نيلُه يقربه من غايته الأخروية. ومن حقه أن يجاهد عليه مَانعَه. وكل "حق" من "حقوق الإنسان" يُلهيه عن آخرته فهو حظ من حظوظ النفس، لا يبالي به أهل الإيمان إلا من حيثُ كونُه مستضعفا في الأرض تجب نُصرتُه. ينصره الإسلام ليُسمعَه في مَأْمنِهِ بَلاغَ الإسلام.

تسطَّح الخطاب الإسلامي، وسكت عن البلاغ الأخروي، وجارَى جوقة حقوق الإنسان في حَلَبَتها.

فما شئت من بناء حضاري وسبق ثقافي وحديث عن خلافة الإنسان في الأرض ليعمُرَها بإبداعاته وإنجازاته. وصَهْ عن نبإ الآخرة حتى ندخل المسجد أو نحضرَ جنازة!

إنه انخناس في المِثْلية البشرية، وخضوع للهيمنة الثقافية الدوابية. إنه طغيان العقلانية الملحدة على روحانية الإنسان وقلبه يَحْرِمه من حقه الأسمى، من آدميته التي لا تتحقق إلا بمعرفة الله عز وجل. وتعطيلُ العقل عن وظيفته في تلقي الشريعة وتلقي آيات الله في النفس البشرية، وفي الجسم البشري، وفي الآفاق، يؤدِّي إلى ضُمور القلب، وتطرُّفِ الروحانية، وخُرافية التفكير، ومن ثم إلى الجهل والجاهلية. فمن حق المسلم أن لا يَنْطَمِس نُورُ قلبه بتألق عقله، وأنْ لا يُطفأ مصباحُ عقله بأوهامه النفسية.

## 2- الحق في الحياة والأمن الفردي:

إن شرف العباد وكرامتهم وحريتهم تأتي من كونهم مخلوقات سماوية بأرواحها، يُثقلهم الجسمُ الأرضي بحاجاته، وظروفه الحيوية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، عن الصعود من سجنهم الأرضيِّ إلى سعادة الأبد. فيريد لهم الإسلام أن تُعبَّدَ لهم الطريقُ، وتُوَفَّرَ لهم وسائلُ رحلة ناجحة، فيما بين نقطة ميلادهم ولحظة موتهم، من حيوانيتهم لروحانيتهم، من غفلتهم عن الله عز وجل لذكره، من كبَدهم في الدنيا لارتياحهم بلقاء ربهم وهو عنهم راض.

ويتجلى حق الإنسان في الحياة وتحقيق أمنه؛ في صون الحياة وعصمة الإنسان وتحريم العدوان عليه، وتحريم سفك الدماء، وذلك في قوله ﷺ: ((**إنّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ**...))، ويلحق بحرمة الدماء حرمة الجراح وحرمة التعذيب البدني أو النفسي أو تقييد الحرية، ويلحق بها حرمة ترويع المسلم والقتل والتقاتل والتحريض والفرقة....

إن الحياة منحة ربانية للإنسان، وهي الحق الأول للإنسان، وبه تبدأ سائر الحقوق، وعند وجوده تطبق بقية الحدود وعند انتهائه تنعدم الحقوق.

ويعتبر حق الحياة مكفولاً بالشريعة لكل إنسان، ويجب على سائر الأفراد أولاً والمجتمع ثانياً والدولة ثالثاً حماية هذا الحق من كل اعتداء، مع وجوب تأمين الوسائل اللازمة لتأمينه من الغذاء والدواء والأمن من الانحراف.

إن الإنسان في ديننا الحنيف أكرم الكائنات وأشرفها، منحه نعمة العقل والتفكير والتدبر، فكرامته تستند إلى نظرية متكاملة، وهذا ما يميزها عن المفهوم الغربي القاصر.

إن أسباب تلك الكرامة ومضمونها، واضحة في تسخير ما في السماوات والأرض لخدمة الإنسان.

ومن آثار هذه الكرامة، أن حياة الفرد في قيمتها تكاد تتساوى مع حياة النوع البشري واستمراره، يقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة ، الآية 32]. فالاعتداء على حياة

فرد من أفراد المجتمع اعتداء على المجتمع كله، وجب الاقتصاص من الجاني ليكون عبرة للآخرين، ولحماية المجتمع من العدوان والطغيان بغير حق.

ومنع الشرع كل التصرفات التي تنال من حق الحياة، وسلامة البدن والعرض، أو تنقص منه، كتعذيب الإنسان، والعدوان عليه في حياته ماديا أو معنويا، وحتى التمثيل بجثته بعد وفاته، ولو في الحرب، إذ يمتد التكريم للإنسان إلى ما بعد وفاته.

ويدخل في حق الحياة وسلامة البدن والحواس والمشاعر والعرض، ما أوجبه الله على المسلم، من تجنب ما يضر به.

وحرم الله أشد التحريم، تعذيب الإنسان المسلم أو انتهاك كرامته والحط من قدره، حتى بالكلمة الجارحة أو السخرية منه، وأوجب غسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه.

وتكفل أحكام الشريعة الحفاظ على كيان الإنسان كله، النفس والجسد والعقل والمشاعر.

وكما حث الإسلام على رعاية حق الحياة، وأقام الضمانات الكفيلة بحمايتها، فإنه أكد حفظ العقل ومنع كل التصرفات التي تؤدي إلى الإضرار به، ودعا إلى تنميته، وتنميته إنما تكون بالعلم والمعرفة والتوجيه الصحيح.

و"حفظ العقول إنما يكون بتحصينها أولا من كل ما يشل طاقتها الفكرية المتجددة وغير المحدودة، وذلك بتحريم المسكر والمخدر أيا كان نوعه، وقوامه، وعلى الجملة يمنع كل سبب يفسد حركة العقل ونشاطه الفكري، ويمنع التضليل الفكري بالنسبة للمستويات العقلية المحدودة عن طريق المجلات والكتب الوافدة بما تحمل من تيارات فكرية مضللة، إذ لا تملك هذه المستويات لمحدوديتها القدرة على النقد والتحليل، فتقع فريسة لهذا التضليل والتزييف»[1].

كما كفل الإسلام للإنسان حقه في الأمن وحرم إرهاب المسلم، أو إذايته بل حرم كل ما يزعج أمنه ويعكر صفو حياته، فالأمن نقيض الخوف وهو سبب للاطمئنان والسكون، وهو نعمة إلهية عظيمة، منَّ بها على عباده، وهي حق لهم ليس لأحد غير الله أن يسلبه منهم إلا ما كان في الحرب المشروعة في سبيل الله تعالى.

ولعظم قدره فقد امتن الله تعالى على قريش بنعمتين كان الأمن إحداهما. فقال عز من قائل: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)﴾ [سورة قريش].

وكما جعل الله سبحانه وتعالى الأمن نعمة جعل الحرمان منه عقوبة لمن خالف سنن الأمن والأمان، فقال عز وجل: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ

[1] تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، فرج محمود أبو ليلى، ص 77.

اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [سورة النحل: 112]. وفي ظل الأمن تتحقق الكثير من حقوق العباد، وتحفظ لهم أعراضهم ومنجزاتهم، وحرياتهم في التصرف والانتقال، وحياتهم وطمأنينتهم...

ولا يتحقق الأمن إلا بعد أداء حق الله تعالى بتوحيده وعدم الإشراك به شيئا، والإيمان بكل أركانه، والعمل الصلح، ثم إقامة العدل بين الناس وإقامة حدود الله (حد السرقة وحد الحرابة والقصاص)، قال الحق جل وعلا: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة النور: 55].

وقد جعل الإسلام هذا الأمن أساسا بل شرطا لعبادته، ولا غرابة في هذا الربط، طالما أن الإسلام دين أمن.

لهذا كله، كان رسول الله ﷺ كثيرا ما يسأل الأمن إلى جانب الإيمان، وها هو عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام يدعو يوم أُحد فيقول: «**اللهم إني أسألك الأمن يوم الخوف**»[1].

ولحماية حق الإنسان في الحياة، قرر الإسلام مجموعة من الأحكام في هذا المجال:

1- تحريم قتل النفس بغير حق: يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: من الآية151] وقال عز من قائل: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ [الإسراء:33]، وقال جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾ [الفرقان: 68].

عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ» . قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ»[2].

2-القصاص: يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة:178]، ويقول جل وعلا: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة:179].

3- تحريم الانتحار، والمخاطرة بالنفس، وقتلها بأي وسيلة من الوسائل كالمخدرات وغيرها: قال الله تبارك

---

[1] المستدرك على الصحيحين، كتاب الإمامة، وصلاة الجماعة، كتاب الدعاء والتهليل والتكبير والتسبيح والذكر، ح1868، 686/1.

[2] - صحيح البخاري، كتاب المحاربين، باب رمي المحصنات، ح6465.

وتعالى: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ [سورة النساء: من الآية 29]، وقال عز وجل: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [سورة البقرة: من الآية195]. وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته بيده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسم فسمه بيده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو تردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا»[1]. وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي: «الذي يخنق نفسه يخنقها في النار، والذي يطعنها يطعنها في النار»[2].

4- تحريم قتل الأولاد: قال الله عز اسمه: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [سورة الأنعام: من الآية151]، وقال سبحانه: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً﴾ [الإسراء:31].

5-إذا طغت فئة وحملت السلاح في وجه الناس وجب قتالها: قال عز من قائل:﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات:9].

6- عقوبة الحرابة: وهي عقوبة لمن قطع طريق المسلمين وكون عصابات إجرامية لسلب الأموال، وقتل الأنفس، قال الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:33].

7- حماية حق الحياة عن طريق الجهاد القتالي: إن من بين الأهداف التي شرع من أجلها الجهاد القتالي؛ قيام الدولة بحماية حق أفرادها ومواطنيها في الحياة. قال الله عز اسمه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة:190].

8- تحريم الإجهاض، وهو كقتل النفس، وحماية الأطفال والعناية بهم، وتوفير حاجياتهم.

9- تحريم الثأر والانتقام لما قد وقع قبل الإسلام بقتل أفراد عشيرة القاتل، في قوله ﷺ: ((**أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ**)) أي مهدورة لا قيمة لها ولا اعتبار.

**3- حق سلامة العرض:**

في قوله ﷺ: ((...**وأعراضكم**..)).

إن للأعراض في الإسلام حُرمة عظيمةٌ، حيث اعتبرها من مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء، لذا فمن أعظم الظلم: التجنّي على عرض أحدٍ من المسلمين، أو التعرُّض له، أو الخوض فيه بالباطل، أو التعدي

---

(1)- سنن الترمذي، كتاب الطب، ح 2044.

(2)- صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من حلف بملة غير الإسلام كذبا فهو كما قال، ح 1299.

عليها أو الاستهانة بها. ولهذا قرر الإسلام صون سمعة الإنسان وشرفه ومنع العار عنه ومن كل ما يخدش شرفه وعفته وحرمته وحماه، كما سد الذرائع الموصلة إلى الخوض في الأعراض، فنهى عن تحريم الغيبة والنميمة وسوء الظن، كما فرض عقوبات وحدودا لحماية الأعراض من الاعتداء.

بل إن الشريعة رغبت في الدفاع عن عرض المسلم والرد على الإشاعات المغرضة حوله، فعن أبي الدرداء ﷺ يقول النبي ﷺ: «**من رد عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة**»[1].

### 4- حق الحرية:

في قوله ﷺ في تقرير حرية الاختلاف: «**لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِى كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ**».

إن الإسلام يقدِّر حريَّة الفرد تقديراً لإنسانيته ولكرامته التي أكرم بها وهو في ظلمة الأرحام، إلا أنه لا يجعل هذه الحرية مطلقة من كل القيود بحيث تؤدي إلى ضياع الحقوق الشرعية الملقاة على عاتقه، بل يقيَّدها بما يكفل سعادة المجتمع العمراني الذي هو فرد من أفراده ولبنة من لبناته.

ولذلك بدأ الإسلام بتحرير الإنسان من العبودية لغير الله عز وجل، وتحريره من شهوات نفسه ونزوات غريزته.

فالحرية كما يرى علماء المسلمين، هي قدرة الإنسان على التصرف، إلا لمانع من أذى أو ضرر له أو لغيره.

إن الحرية قيمة كبرى في الإسلام، تسمو بالإنسان في حياته المادية والروحية وليست انفلاتا مما في الإسلام من قواعد السلوك الاجتماعي أو الخلقي والقيمي الذي يحفظ للمجتمع مصالحه وتماسكه.

فلا حرية لأحد في نشر الفساد أو الرذيلة أو الفتنة في المجتمع؛ لأن الحرية لا تنزل بصاحبها إلى الشر والإفساد، ولا تبيح له أن يؤذي غيره، أو يعرض المجتمع للخطر.

وكم قاست مجتمعات عديدة في العصر الحديث، من الانفلات، وإهدار الفضيلة، وذبحها على مذبح الشهوات، وإهدار كرامة النفس والجسد الإنساني باسم الحرية.

فالحرية حق للإنسان، ولكنها مثل كل الحقوق، لها وظيفة اجتماعية، لا يجوز إهدارها، ولا تجاوزها، ولها ضوابطها وقيودها ومجالاتها.

وخلاصة القول: إن الحرية ملكة تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات على وجه البسيطة. خلقه الله تعالى وميزه بالعقل والإرادة، وجعل هذه الحرية مرتبطة به في سائر شؤون حياته، وتشمل:

حرية الذات، والتنقل داخل الوطن وحرية مغادرته إلى أي بلد والعودة إليه، أما النفي والتغريب فإنه عقوبة لا تتقرر إلا بعد الإدانة والجريمة.

كما تشمل حق الهجرة واللجوء وهذا حق جعله الإسلام للمضطهد للتحرر من الظلم، وحق المأوى

---

[1] -سنن الترمذي، باب ما جاء في الذب عن عرض المسلم من كتاب البر والصلة، ح1391.

وحق سرية المراسلات....

**5- تقرير مبدأ الأخوة والمساواة والكرامة:**

في قوله ﷺ: ((**وَأَنّ الْمُسْلِمِينَ إِخْوَةٌ**))، ((**وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلاَ لاَ فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ...إلا بالتقوى**))، إن المساواة بين البشر هي نقطة البداية في تحقيق المجتمع الأفضل. فلا يفضل أحد على أحد إلا بمعيار واحد وهو التقوى.

يقول ربنا تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء:70].

هناك حقوق تحفظ للإنسان كرامته التي وهبه الله إياها، فمن تلك الحقوق:

1-النهي عن سب المسلم والتنابز بالألقاب قال تعالى:﴿وَلاَ تَنَابَزُواْ بِٱلأَلْقَٰبِ﴾ [الحجرات:11].

قال الإمام ابن جرير الطبري: "إن الله تعالى ذكره نهى المؤمنين أن يتنابزوا بالألقاب، والتنابز بالألقاب هو دعاء المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة، وعم الله بنهيه ذلك ولم يخصص به بعض الألقاب دون بعض، فغير جائز لأحد من المسلمين أن ينبز أخاه باسم يكرهه أو صفة يكرهها"[1].

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»[2].

2- تحريم الغيبة: إن الغيبة كبيرة من الكبائر، محرمة في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً﴾ [الحجرات:12]. قال ابن جرير: "ولا يقل بعضكم في بعض بظهر الغيب ما يكره المقول فيه ذلك أن يقال له في وجهه"[3].

عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ؟». قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ». قِيلَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدِ اغْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ»[4].

3-تحريم السخرية من الإنسان: قال تعالى:﴿يٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُواْ خَيْراً مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات:11].وفي هذه الآية نجد عموم النهي عن أن يسخر مسلم من أخيه المسلم، فلا يحل له ذلك.

4- تحريم التجسس على المسلمين وكشف عوراتهم: قال تبارك وتعالى: ﴿يٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيراً مِّنَ ٱلظَّنّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات:12]. "أي: ولا يتبع بعضكم عورة بعض، ولا

---

[1] جامع البيان عن تأويل القرآن، 392/11.

[2] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، ح48.

[3] تفسير الطبري، 337/17.

[4] صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، ح2589.

يبحث عن سرائره يبتغي بذلك الظهور على عيوبه، ولكن اقنعوا بما ظهر لكم من أمره، وبه فاحمدوا أو ذموا، لا على ما لا تعلمونه من سرائره"[1].

وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلاَ تَجَسَّسُوا، وَلاَ تَحَسَّسُوا، وَلاَ تَبَاغَضُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا»[2].

5- تحريم ظن السوء بالمسلم: قال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيراً مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات:12].والظن هنا هو التهمة بلا سبب يوجبها، كمن يتهم بالفاحشة أو بشرب الخمر ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك، لذلك جاء التحذير من الظن والنهي عنه.

قال ابن كثير: "يقول تعالى ناهياً عباده المؤمنين عن كثير من الظن، وهو التهمة والتخون للأهل والأقارب والناس في غير محله؛ لأن بعض ذلك يكون إثماً محضاً، فليجتنب كثير منه احتياطاً"[3].

6- حفظ كرامة المسلم حتى بعد موته: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «كسر عظم الميت ككسره حياً»[4]. فللمؤمن حرمة في حياته وبعد موته، ولهذا أشار الحديث النبوي إلى وجوب الرفق بالميت في غسله وتكفينه وحمله...

7- حفظ كرامة الميت: إن الإسلام ثبت هذه الكرامة للإنسان حتى بعد موته، فأمر بغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، كما نهى عن نبش قبره أو التمثيل به أو قطع جزء من أعضائه، أو اغتيابه. عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «اذْكُرُوا مَحَاسِنَ مَوْتَاكُمْ وَكُفُّوا عَنْ مَسَاوِيهِمْ» [5]، كما حث على المسارعة في تجهيزه: قال ابن قدامة: "ويستحب المسارعة إلى تجهيزه إذا تُيُقن موته، لأنه أصون له وأحفظ من أن يتغير وتصعب معاناته، قال أحمد: كرامة الميت تعجيله"[6].

ومن هنا فإن الكرامة حق لكل عبد، وكرامته ملازمة لإنسانيته كما رأينا سابقا، وللكرامة مظاهر كثيرة بمجموعها تتحقق الكرامة الكاملة؛ أذكر أهمها:

1-كرامة الأخوة الإنسانية: أول مظهر من مظاهر الكرامة، هو الأخوة بين الناس جميعا، ولا فرق في ذلك في اللغات والألوان والأصناف والأطياف، الكل سواسية، درجاتهم عند الله ومقامهم عنده سبحانه ليس بلون ولا لغة ولا صنف، ولكن بالتقوى، وبالمحبة لله ولرسوله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

---

[1] تفسير الطبري، 337/17.

[2] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر، ح5717. صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس، ح6701.

[3] تفسير القرآن العظيم، 352/7.

[4] سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، ح3207. قال الألباني: حديث صحيح.

[5] - سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب ذكر محاسن الموتى، ح1019. والحاكم في مستدركه كتاب الجنائز.

[6] المغني، لابن قدامة، 337/2.

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:13].

عَنْ أَبِي نَضْرَةَ ﷺ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ: أَلاَ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلاَ لاَ فَضْلَ لِعَرَبِي عَلَى أَعْجَمِي، وَلاَ لِعَجَمي عَلَى عربي، وَلاَ لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلاَ أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلاَّ بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ»[1]. وعَنْ أَنَسٍ ﷺ عَنِ النبي ﷺ قَالَ: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ »[2].

2- كرامة المساواة الحقوقية: لكل فئات المجتمع المسلم واجبات وعليها حقوق، فكلهم متساوون فيها، إذ كل حق من الحقوق يقابله واجب من الواجبات، لا يستثنى من ذلك أحد، والأحكام التي تجري على العالم تجري على الجاهل، وما يجري على الجاهل يجري على العالم، وقد قرر الفقهاء أن الحاكم يجري عليه ما يجري على سائر المحكومين من الأحكام، إلا ما تقتضيه مصلحة المجتمع وأمنه وسلامة الدولة وكيانها. إذ ليس في الإسلام رجال دين لا يخضعون للقانون، وليس فيه أشراف لا يؤدون عملا، وليس فيه أمراء لا تطولهم سلطة الدولة، وليس فيه أغنياء لا يدفعون ضريبة ولا يبذلون جهدا، بل الكل شعب واحد وقانون واحد، رئيس يخدم الشعب، وشعب يؤازر رئيسه ويطيعه، وأقربهم إلى الله تعالى أتقاهم. وشعار الحكم في مجتمع الإسلام ما أعلنه الصِّدِّيق الأكبر أبو بكر ﷺ خليفة رسول الله ﷺ يوم ولي الخلافة: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله تعالى، لا يدع أحد منكم الجهاد فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم رحمكم الله»[3].

3- كرامة العدالة القضائية: من حق كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي التمتع بالعدالة في الإجراءات القضائية والحرية في إبداء رأيهم من غير تمييز بين الغني والفقير، فيجب على القضاء أن يعدل بين القوي والضعيف، وأن يستمع لشكوى كل فرد من أفراد المجتمع، واستدعاء من أخذ حقهم منهم أيا كان غنيا أو رئيسا، وعلى القضاء أن يحكم بما نص عليه القانون دون أي إجحاف، ودون أي تمييز بين الحاكم والمحكوم، والقريب والبعيد. وفي الشريعة الإسلامية نصوص كثيرة وجلية في هذا الباب:

يقول الله جل وعلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

---

[1] - مسند أحمد بن حنبل، 411/5. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

[2] - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ح13. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه، ح179.

[3] - الكامل في التاريخ، لابن الأثير، 192/2، تاريخ الرسل والملوك، للطبري 210/3.

بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [سورة النساء:58].

ويقول عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ [سورة النساء:135].

عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها؛ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ ، فَقَالَ وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلاَّ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ». ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ ابْنَةَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» [1].

عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنهما: أَنَّ النبي ﷺ قَالَ: «الْقُضَاةُ ثَلاَثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ فَعَلِمَ ذَاكَ فَذَاكَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ لاَ يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ فَذَلِكَ فِي الْجَنَّةِ »[2].

من خلال هذه النصوص الشرعية الصريحة يتضح لنا مدى حرص الإسلام على تحقيق الكرامة في ميدان القضاء في مراحله كله.

4- كرامة السمعة العائلية: وهذه من أبرز مظاهر الكرامة في جميع الشرائع والعادات، ولهذه الكرامة مظهران:

أولهما: في سمعة الإنسان داخل الأسرة؛ فقد حرم الإسلام الزنا، وشدد في تحريمه، واعتبره من الكبائر التي تلقي بصاحبه في النار، يقول الله جل جلاله: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء:32]، ويقول الله تقدست كلماته: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:2].

كما شدد الإسلام في الأنساب، ونهى عن اختلاطها، وجعل الزواج الشرعي وسيلة لإثباتها، يقول الله جل في علاه: ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: من الآية3].

---

[1] – صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في حد إذا رفع إلى السلطان، ح6406. صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، ح4505.

[2] – سنن الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب جما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، ح1322. سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فصيب الحق، ح2315. قال الألباني: حديث صحيح.

ونهى أن ينسب الرجل إلى غير أبيه، قال الله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: من الآية5].

عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ سَعْدٍ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُولُ :«مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهْوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ »[1].

والمظهر الثاني: في سمعة الإنسان في نفسه، ولذلك حرم الإسلام أن يتهم الإنسان بالزنا، وشدد في عقوبة القذف رجلا كان أو امرأة، ومن اتهم رجلا شرط له الإسلام أن يأتي بأربعة شهداء، فإن لم يأت بهم، جلد ثمانين جلدة.

ويقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور:4].

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور:23].

عن الإمام علي كرم الله وجهه ورضي عنه، قال: عن سَهْلِ بن أَبِي حَثْمَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: «"اجْتَنِبُوا الْكَبَائِرَ السَّبْعَ"، فَسَكَتَ النَّاسُ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ أَحَدٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ:"أَلا تَسْأَلُونِي عَنْهُنَّ؟ الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ[2]"»[3].

5- حق الإنسان في بيئة سليمة: لقد حفل الإسلام بالمبادئ السامية الهادفة إلى إسعاد الإنسانية؛ ومن ذلك حق الإنسان في بيئة سليمة وهو ينطلق في ذلك من حق الكرامة الإنسانية والاستخلاف في الأرض، ومن مكارم الأخلاق ومقاصد الشريعة الإسلامية التي تأبى الفساد في الأرض بكل أنواعه.

لذلك حرص الإسلام على سلامة البيئة بكل أبعادها؛ سلامة الطبيعة من ماء وهواء وتربة... وسلامة البيئة الاقتصادية بالعمل والاستغلال لنعم الله المبثوثة في السماء والأرض، واستغلال كل الموارد التي تعود على الإنسان بالنفع والنهوض بأمانة الاستخلاف الحضاري.

كما حرص على سلامة البيئة الاجتماعية؛ من كل ما يضر بها من الفساد والانحلال الأخلاقي والذنوب والمعاصي؛ وتطهير عقل الإنسان من الكفر والضلال والإلحاد وكل ما يبعده عن الإيمان، والحفاظ على العقل والابتعاد عما يضر به من المسكرات والمخدرات... إذ العقل السليم في الجسم السليم.

---

[1] – صحيح مسلم، كتاب الفرائض، باب من ادعى إلى غير أبيه، ح6385. كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه، ح229.

[2] – "التَّعَرُّبُ بعد الهِجْرة": هو أن يَعُودَ إلى البادية ويُقِيمَ مع الأَعْراب، بعد أن كان مُهاجرًا. وكان مَنْ رَجَع بعد الهِجْرة إلى موضعه مِن غير عُذْر، يَعُدُّونه كالمرْتد.

[3] – المعجم الكبير، للطبراني، 103/6.

كما حرص الإسلام على سلامة البيئة السياسية وأولاها عناية هامة، ودعا إلى الشورى في الحكم والعدل في الرعية وإقامة الشرع في الحياة السياسية.

**6- حق الملكية الخاصة للأفراد وحقوق الأمن الاجتماعي:**

في قوله ﷺ: ((...وأموالكم..))، ((**لَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**))، ((**لا يَحِلّ لِامْرِئٍ مِنْ أَخِيهِ إلّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ**))، بهذه الحماية الإسلامية للحقوق تتهيأ عناصر التماسك والاستقرار، وهو ما يكفل للناس الأمن الاجتماعي واحترام حقوق الآخرين.

«فحرية التملك أصل مقرر في الإسلام، وإذا كان القرآن الكريم لم ينص صراحة على هذا الحق إلا أن آيات القرآن قاطعة في تقريره، وكذلك ما أقره من أنظمة لا تقوم إلا على أساس وجود الملك؛ أي حق الأفراد وحريتهم في التملك، فالكثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى أموال الناس بما يؤكد اختصاصها واعتبارها أموالهم؛ أي ملكا لهم، والرسول ﷺ قد أكد وجود الملكية قولا وعملا وقراراً»[1].

وقد قرر القرآن حماية الملكية بوسائل متعددة، فحرم أكل أموال الناس بالباطل، وحرم الربا وقرر حد السرقة، وكل ما يتطلبه الشرع في المال أن يكتسب بطريقة مشروعة.

يعتبر العمل أهم وسيلة من وسائل التملك، عن رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ ﷺ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أي الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: «**عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ** »[2].

ففي جو الأخوة الحانية وسط مجتمع الإسلام يندفع الناس إلى العمل ليكسبوا ما به قوام حياتهم ومعيشتهم، لا يوصد باب العمل دون واحد منهم، ولا تستأثر بخيرات الدنيا فئة منهم، لكل إنسان منها بحسب طاقته وجهده وكفاءته: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم:39]، فإذا حاز شيئا منها كانت هذه الحياة حقا لا يُنازع فيه ولا يُغلب.

ومن وسائل التملك أيضا؛ الهبة والصدقة والإرث، والسعي والاكتساب بعيدا عن الظلم والغش والسرقة والتعدي على الناس، وغيرها من الوسائل المشروعة.

**7- التكافل الاجتماعي:**

تقرر الوثيقة النبوية أن المسلم أخُ المسلم، وهذا مبدأ أصيل في نظام الإسلام، في قوله ﷺ: ((**كُلّ مُسْلِمٍ أَخٌ لِلْمُسْلِمِ وَأَنّ الْمُسْلِمِينَ إخْوَةٌ**)).

إن التكافل الاجتماعي طريق إلى تحقيق العدالة الاجتماعية للفئات المكونة لمجتمع الإسلام، فالمؤمنون إخوة، الغني يحن على الفقير ويساعده، وينفس عنه كربه، والعالم يعلم الجاهل ويخرجه من دهاليز الجهل

---

[1]- تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، فرج محمود أبو ليلى، ص 123.

[2] مسند أحمد بن حنبل، 141/4، قال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره.

بأحكام الشريعة، والقوي يأخذ بيد الضعيف، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: من الآية10].

ويرتكز التكافل الاجتماعي في الإسلام على بناء فكري متكامل، له أساسه من العقيدة، ومن المنظومة الأخلاقية الإسلامية، فلم يكن تقرير هذا الحق للإنسان وليد تجارب بشرية فرضته فرضاً كما هو الشأن في نظم الضمان الاجتماعي التي تسود العالم الحديث..

التكافل في الإسلام فكرة متقدمة تتجاوز مجرد التعاون بين الناس، أو تقديم أوجه المساعدة وقت الضعف والحاجة، ومبناه ليس الحاجة الاجتماعية التي تفرض نفسها في وقت معين أو مكان بعينه، وإنما يستمد التكافل الاجتماعي في الإسلام مبناه من مبدأ مقرر في الشريعة، وهو مبدأ الولاية المتبادلة بين المؤمنين في المجتمع...

فالتكافل في الإسلام يتجاوز التعاون المتبادل لمصلحة إلى معنى بلا مقابل سوى أداء الواجب والرجاء في ثواب الله عز وجل...

وهذا العون متى احتاج إليه الإنسان كان لازماً على المجتمع المسلم أن يقوم به ولو كان احتاج غير مسلم باعتباره آدميا يعيش في مجتمع لا يهدر كرامة الإنسان بسبب الضعف والحاجة [1].

### 8- حق أصحاب الأمانات:

في قوله ﷺ: «**وَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ ائْتَمَنَهُ**»[2].

وتشمل الأمانة بين الإنسان وربه وذلك بالتقيد التام والالتزام بشرع الله وما فرضه من أحكام، كما تشمل الأمانة بين الإنسان وأخيه، وهي قيام الإنسان بما عليه من حقوق تجاه أخيه، سواء أكانت حقوقا واجبة بحكم الشرع، أم فرضتها معاهدات ووعود وعقود. وسواء أكانت حقوقا مالية كالنفقة والزكاة وثمن البيع.. أم غير مالية كبر الوالدين ورعاية الأبناء وحسن معاشرة الأهل، ورعاية حق الجار والصديق... وأعظم الأمانات وأشدها خطرا الحقوق المتبادلة الواجبة بين الراعي ورعيته.

### 9- إبطال الربا:

في قوله ﷺ: ((**وَإِنّ كُلّ رِبًا مَوْضُوعٌ ... قَضَى اللّهُ أَنّهُ لَا رِبَا**))، فكل ربا موضوع وأن للناس أموالهم لا يَظلمون ولا يُظلمون. وما الأزمة الاقتصادية التي حلت بعالمنا اليوم وبدأت تنخر في كيان الدول العظمى والصغرى وتنذر بانتكاس راياتها إلا بسبب المعاملات الربوية المحرمة.

### 10- حفظ الأنساب وتحريم التبني:

---

[1] حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص67-69.

[2] هذه الزيادة من مسند أحمد في روايته عن أَبِي حُرَّةَ الرَّقَاشِيِّ عَنْ عَمِّهِ مسند أحمد بن حنبل، 300/34.

**((الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَمَنِ ادّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلًا)).**

إنَّ النسب نعمةٌ من الله جل وعلا مَنَّ بها على عباده، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: 54]، وقال عز وجل: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: 72].

ولذلك حرص الإسلام على حفظ الأنساب وصيانتها، وجعلها من مقاصد الشارع الضرورية، فحث على الزواج الشرعي، وحرَّم الزنا لما يترتب عليه من اختلاط الأنساب، كما نهى أن يدعى المرء لغير أبيه، وحرم على المسلم أن يلحق بنسبه شخصا ليس من صلبه أو يتبناه، لما فيه من اختلاط النسب والتعدي على حقوق الآخرين من الورثة وغيرهم...

### 11- حقوق الأسرة:

إن الأسرة أول حلقة في المجتمع الإسلامي فيها يولد الإنسان وفيها ينشأ ويتطبع، وفيها تنغرس في نفسه أول بذور الاستقامة والفضيلة أو بذور الانحراف والرذيلة، ومنها يخرج الإنسان إلى المجتمع خيرًا طيباً أو جاهلًا فاسدًا، ولما كان الإسلام يدعو إلى مكارم الأخلاق ويحرص أن يكون المسلم مستقيمًا في حياته، فقد أولى الأسرة اهتمامًا كبيرًا، وخصها بكثير من التعاليم والمبادئ ناصًا على حقوق الوالدين من جهة وملقيًا على عاتقيهما واجبات ثقيلة من جهة ثانية وهو يستهدف من كل ذلك إنشاء جيل صالح من أسرة صالحة في مجتمع صالح [1].

ولقد صانت حجة البلا غ والتمام والكمال للمرأة أنوثتها وكرامتها، وحضت على تكريمها ورعايتها، وحفظت لها حقوقها الزوجية، فلا تستجدي في حقوقها، بل عدّت حقوقها واجبات على الزوج وأمانة في عنقه، في قوله ﷺ: **((فَاتّقُوا اللّهَ فِي النّسَاءِ))**، **((وَلَهُنّ عَلَيْكُمْ حَقّا))**، **((وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ))**، وهذه أهم أسس حقوق المرأة في الإسلام: (أداء حقوقها، ومعاشرتها بالمعروف، والإحسان إليها، والنفقة عليها؛ وتشمل المطعم والملبس والمسكن، وإشراكها في التغيير والبناء...)، وتظل هذه الحقوق حكما تشريعيا ماضيا على مر الأزمان، يسمعه القاصي والداني، ويعرفه الرجال والنساء. وتظل الخطبة النبوية دعوة مترعة بالشفافية والرحمة والمحبة لحماية حق المرأة، ووضعها في مكانها الكريم ..

إن دين الإسلام قد حرر المرأة منذ أكثر من خمسة عشر قرناً فقد حررها أولاً من عبوديتها لغير الله تعالى وكفى بها حرية...

---

[1]- حقوق الإنسان في الإسلام، الدكتور إبراهيم مذكور، وعدنان الخطيب، ص 74.

ثم حررها من الوأد... ألم يأت الإسلام ليحرم وأد البنات ودفنهن أحياء خوفا من العار... وهل يخفى على أحد أن الإسلام قد أعطاها غاية ما يتمناه أي إنسان ألا وهو الحياة!!!!

ألم يحث الإسلام على تربية البنات ورعايتهن والإحسان إليهن... ألم يعط الإسلام للبنات حقوقهن الكاملة في الإرث والمعاملات المالية... !!!

ألم يجعل الإسلام للمرأة ذمّتها المالية الخاصة، وحقوقها المادية التي لا يجوز لأحد أن ينال منها أو يستبيحها؛ فأعطاها الحق في التملك، وفي إبرام العقود ونقضها، فتبيع وتشتري وتتصدق، وأعطى لها حقها في التعليم، وحقها في المشاركة في الحياة العامة!!!

أضف إلى ذلك ما حققه الإسلام من طموحات المرأة المشروعة؛ فقامت المرأة المسلمة بالمشاركة في تشييد صرح مجتمع العمران الأخوي وبناء جماعة المسلمين الأولى في ظل النبوة والخلافة الراشدة الأولى.

لكن المرأة المعاصرة اليوم تركت كرامتها تحت الشعارات المزيفة التي لا تمت إلى الحقيقة بشيء، وانجرفت مع تيار كاسح، يكاد يختزل المرأة وقيمتها ووظيفتها في الجسد المزوق والمظهر المنمق المعروض في كل مكان، والمبذول لكل راغب في المتعة الحرام، فأي حق وأي حرية لها في ذلك..!!!

إن المرأة اليوم تعيش بين نارين؛ نار الدعوات التغريبية التحررية ونار المخلفات الانحطاطية... وهي شقيقة الرجل تعاني من أزمة السكن، والعمل بأجور بئيسة، وتعسف الرجل يطلق على هواه ويطرد من البيت الأم والأطفال، والإعلام المهيج المسعور، وشوارع تنشر فيها الرذيلة، وتبرج المترفات يلعنه بؤس البائسات، والبغاء العلني والسري، والتخلف الحضاري، والانحطاط الأخلاقي، والهزيمة، واستعباد المدنية، والمعاملة المهينة للبدوية، والأمية الأبجدية، والجهل، واستغلال الصبيات في معامل تأكل من عرقهن البطون الحرامية، وإكراه الفتيات على الزواج...

أضف إلى ذلك ما وقع عليها من غبن التقاليد وما يقع عليها من مسخ التغريب. هذا المسخ ما تمكن إلا لمكان ذلك الغبن.

**12- تحديد الأنصبة في المواريث والوصية:**

في قوله ﷺ: ((**إنّ اللّهَ قَدْ أَدّى إلَى كُلّ ذِي حَقّ حَقّهُ وَإِنّهُ لَا تَجُوزُ وَصِيّةٌ لِوَارِثٍ**)).

إن نظام المواريث والوصية في الإسلام فصلت أحكامه الآيات 11 و12 و176 من سورة النساء، والآية 6 من سورة الأحزاب، وأجملت الآيات 180 و182 و240 من سورة البقرة أحكام الوصية، كما ورد بعضها في الحديث النبوي والإجماع.

وقد بينت الشريعة الإسلامية الغراء أحكام المواريث بيانا محكما بذكر أنصبة أصحاب الفروض بكسورها الحسابية الدقيقة: 1/2، و1/3، و1/4، و1/6، و1/8، و2/3.

كما بين هذا النظام ميراث ذوي الأرحام، وميراث العصبات، وحالات حجب الحرمان وحجب النقصان وقواعد الوصية في الآيات المذكورة في صياغة تشريعية بيانية معجزة، عَزَّ نظيرها.

والمتأمل في نظام المواريث في الإسلام يلحظ أنه أعدل نظام للتوريث عرفه الإنسان على مر التاريخ، حيث أعطى لكل ذي حق حقه دون زيادة أو نقصان، ولم يحرم المرأة من الميراث كما يجري في بعض النظم الأخرى في القديم والحديث، ومنها نظم أوروبية تقصر الإرث على الزوجة والأبناء، وتمنع وارثات كثيرات لا يرثن إلا في النظام الإسلامي الذي يبلغ عدد المستفيدين من الإرث فيه 30 شخصا بين نساء ورجال على المعتمد، هذا مع قدرة الموروث من حرمان المرأة والرجل معا من الإرث عن طريق الوصية ولو لحيوان.

أما الذين يطالبون بمساواة المرأة بالرجل في الإرث، فإنهم جاهلون بنظام المواريث في الإسلام، لأن مطالبتهم توحي بصيغتها بأن المرأة في كل الأوضاع ترث نصف ما يرثه الرجل، وكأن هذا هو الحكم المبدئي والنهائي في القضية، وكأن الإسلام ينحاز للرجل في قضية التوريث! في حين أن الواقع العملي يفيد أن الحالات التي يفضل فيها الرجل المرأة في الإرث لا تتجاوز في مجموعها 16,33% من أحوال الإرث، وفي باقي الحالات قد تتساوى المرأة مع الرجل، وقد تفضله، وقد ترث هي ويحرم الرجل، ولو وجدت في التركة بنت يقابلها 100 من الإخوة لقسمت التركة على 200 ولكان للبنت 100 جزء، ولكان لكل واحد من الإخوة جزء واحد.

أضف إلى ذلك أن أكبر الفروض في القرآن الكريم هو: (3/2)، وهذا الفرض لا ترثه إلا المرأة. والنصف لا يرثه من الرجال أحد سوى الزوج، وفي حالة قليلة الوقوع، وترثه أربع نساء، والثلث ترثه الأم في حالة والأخوات لأم عند التعدد، ولا يرثه من الرجال سوى الإخوة لأم، وقد تكون معهم أخوات لأم، أما السدس فترثه خمس نساء وثلاثة رجال، والربع للزوج في حالة، وللزوجة في حالة، والثمن لا ترثه إلا الزوجة.

فأي عدل كهذا، ابحث في جميع الأنظمة في السابقين واللاحقين والمعاصرين فلن تجد نظاما أعدل من نظام الإسلام، لكونه يتجه إلى تحقيق مقاصد سامية وحكما جليلة.

فليس توزيع العطاء في نظام الإسلام مرتبط بكرامة الأشخاص أو بمكانتهم، فقد كان رسول الله ﷺ يعطي الفرس من الغنيمة سهمين، ويعطي الفارس سهما واحدا، ولم يأخذ الناس ذلك على أن فيه معنى الانحياز للحيوان على حساب الإنسان، وإنما فهم منه أن فيه تشجيعا على تربية الخيل وعلى العناية بها، وإعانة على مواجهة تكاليفها في التغذية والصيانة[1].

### 13- التحذير من طاعة الشيطان:

في قوله ﷺ: ((**فَإِنّ الشّيْطَانَ قَدْ يَئِسَ مِنْ أَنْ يُعْبَدَ بِأَرْضِكُمْ هَذِهِ أَبَدًا، وَلَكِنّهُ إنْ يُطَعْ فِيمَا سِوَى**

[1] -إرث المرأة – الحقيقة الشرعية والادعاء، مصطفى بنحمزة.
http://www.benhamza.net/printpage.php?idArt=105

**ذَلِكَ...**)).

لقد جاء الإسلام لكي يستأصل عبادةَ الشيطان بصيغها الفاضحةِ المنكرةِ ويقضي على سطوته وهيمنتهِ على مقدرات الإنسان وسلوكه ومصيره، ولكن تبقى ثغرات ومسارب صغيرة هنا وهناك قد يعود لكي يتسلل منها مرة أخرى ويبدأ نشاطه من جديد، فهنا يحذرنا سيدنا رسول الله ﷺ بألاّ يدعوا هذه الفرصة لخصمنا الأبدي "إبليس" وأن نقطع الطريق عليه، بالتآلف بيننا ومحبة بعضنا بعضا، والعض على ديننا بالنواجذ.

**14- الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ:**

في قوله: ((**وَقَدْ تَرَكْت فِيكُمْ مَا إنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ فَلَنْ تَضِلّوا أَبَدًا، أَمْرًا بَيّنًا، كِتَابَ اللّهِ وَسُنّةَ نَبِيّهِ**)).

أوصى النبي ﷺ بالاعتصام بالكتاب والسنة وهُما المخرج من كل ضيق والدواء لكل داء والأمان من كل تيه وشقاء وضلال وزيغ. إنه تأكيد ميراث النبوة العظيم الذي سيتركه فيهم، فيمكنهم من مواصلة الحياة الوضيئة التي نقلهم إليها؛ كتاب الله تعالى وسنة حبيبه المصطفى ﷺ.. شرط أن يعرفوا كيف يكون الالتزام والاعتصام، وإلاّ فإنه الضياع.

وهكذا كانت هذه الوثيقة النبوية جامعة لمبادئ حقوق العباد في الإسلام، تضمنت الكثير من القيم والمبادئ والممارسات التي جاء الإسلام كي يزرعها في العالم فيحيي بها مواته، ويفجر العيونَ في صحرائه، ويحيل صحراءه المجدبة إلى حديقةٍ غَنَّاء يحيا في ظلالها الإنسان سعيداً متوحداً مطمئناً... وهي السبيل إلى الاستقرار الأسري والتوازن الاقتصادي والتكامل الاجتماعي والتعارف الإنساني، قياما بواجب الدعوة إلى هذا الدين بالتي هي أحسن.

وتعتبر هذه الحقوق إلزامية في ديننا الإسلامي، لأنها من أحكام الشريعة ومبادئها، فهي تكليفات وواجبات لا مجرد توجيهات ونصائح، وهذا قوله ﷺ: ((**وَإِنّكُمْ سَتَلْقَوْنَ رَبّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ وَقَدْ بَلّغْت**))، أضف إلى هذا أن تلك الحقوق تتصل بمقاصد الشريعة الغراء ومطالبها وأبعادها الغائية، والتي تمثل عناصر الفطرة وبواعثها، فحفظ الدين والحياة والمال والعقل والعرض هي المقاصد الضرورية في النظام الإسلامي، ولذلك وضع الإسلام أحكاما تفصيلية لحفظ الدين وتحرير الإنسان من كل عبودية غير عبوديته لله تعالى، وأمره بطاعته وحذره من نزغ الشيطان وعداوته، كما وضع أحكاما لحفظ الدماء والأنفس فيما يسمى بأحكام القصاص، وأحكاما أخرى تفصيلية لحفظ المال والملكية، وكذلك فصل في أحكام صون العرض، سواء فيما يتصل بإلحاق العار بالآخرين، أم انتهاك العرض بجريمة الزنى.

**خاتمة البحث:**

وخلاصة القول يمكن أن نخرج بالنتائج الآتية:

-إن الإسلام هو الأسبق في تقرير حقوق العباد، أسبقية زمانية وأسبقية موضوعية من حيث استيعاب المضمون جميع أنواع الحقوق –ماديا ومعنويا، اجتماعيا وقانونيا وسياسيا وتربويا...-، واستيعاب جميع فئات المجتمع بمختلف أجناسهم ولغاتهم ومعتقداتهم ومواطنهم..

-إن أهم الحقوق وغاية الغايات وأم الحريات حق أن يعبد العبد ربه والتخلص من العبودية للمادية ولغير الله، والترقي في مدارج السالكين لمعرفة الله تعالى.

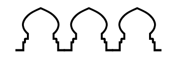
- إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست حقوقا قانونية فحسب، أو طبيعية جاءت نتيجة التطور الاجتماعي للحياة، بل هي ضروريات وواجبات وفروض من لدن رب العالمين وسيحاسب المرء إن قصر فيها.

-لا يختلف اثنان حول أهمية حقوق العباد، سواء انطلقنا من اعتبارات شرعية أم اعتبارات دنيوية، كما لا يخفى ما لتلك الحقوق من دور فعال في تخفيف المآسي التي يتحملها الإنسان هنا وهناك جراء نقض المبادئ الأولية لحقوق العباد.

وعليه؛ فإن صلاح أمر الدين موقوف على صلاح أمر الدنيا؛ أي لا يستقيم أمر الدين إلا إذا تمتع العباد بهذه "الضروريات والواجبات" التي قررها الإسلام.

وإن افتقاد العباد تلك الضروريات والواجبات يحرمهم من مناط التكليف وإمكاناته.

وهنا من الأهمية بمكان أن نختم بالقول: إن مدار حقوق العباد في ديننا الحنيف وهدفها تحريرهم من فتنة الدنيا ليخلُصوا إلى الآخرة في أحسن حالة تُرضي عنهم ربهم تبارك وتعالى. وكل ما يضمنه الإسلام من حقوق فإنما يضمنه ليجنب الناس فتنة الانشغال عن ربهم بآلام الوحشة إن لم يجدوا أخوة تؤنسهم، وبآلام التمييز العنصري والظلم الطبقي، وبهم الرزق، والعمل، وتعسف الحاكم، وبالحرمان من أسرة تسعِدُ أيامهم، وقانون يحمي أمنهم وراحتهم، وبالكبت إن لم يُسمح لهم بالتعبير عن آرائهم، واعتناق الدين الذي يرتضونه، وبهم الغد إن لم تَحُطْهُم عنايةُ المجتمع. إلى آخر هذه الحقوق.



# المصادر والمراجع


1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، محمد عمارة، ط2: 2006م، دار الشروق-مصر.
3. تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي فكرية سياسية اجتماعية اقتصادية، فرج محمود أبو ليلى، ط1: 1994م، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.
4. تاريخ الطبري، الموسوم بـ: تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، ط2: 1387هـ، دار التراث-بيروت.
5. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق : إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، 1405هـ، دار الكتاب العربي – بيروت.
6. تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1: 1419هـ، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت.
7. التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م.
8. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1: 1420هـ-2000م، مؤسسة الرسالة.
9. حقوق الإنسان في الإسلام أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بحقوق الإنسان، إبراهيم مذكور وعدنان الخطيب، دمشق دار طلاس، الطبعة1/1992م.
10. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر، ط3: 2005م.
11. "حقوق المرأة بين الشريعة والقانون"، وهبة الزحيلي، من بحثه المقدم لمؤتمر كلية الحقوق الثاني بجامعة الزرقاء الأهلية حول حقوق الإنسان في الشريعة والقانون.. التحديات والحلول: 19-20 جمادى الأولى 1422هـ/8-9آب2001م.
12. سنن أبي داود، أبو داود سليمان ابن الأشعث السجستاني الأزدي (202-275هـ)، تحقيق: محمد بربر، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط1/1426هـ-2006م.
13. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه (209-273هـ)،حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1/د،ت.
14. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت297هـ)، ضبطه وصححه: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1424هـ-2003م.

15. السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق: جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط/1424هـ2004م.

16. صحيح البخاري الموسوم: بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسُننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بَردِزبَة البخاري الجُعفيّ (ت256هـ)، ضبط النص: محمود محمد نصّار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4/1425هـ-2004.

17. صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري (ت261هـ)، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط/1424هـ-2003م.

18. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ط8: 1426هـ-2005م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

19. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1: 1417هـ/1997م.

20. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط1: دار صادر – بيروت.

21. المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام. ط9: 1968م، دار الفكر-بيروت.

22. المستدرك على الصحيحين وعليه تعليقات الذهبي في التلخيص، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ 1411هـ-1990م.

23. المسند، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1/1404هـ-1984م.

24. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد المقري الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت.

25. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة، ط/1422هـ-2001م.

26. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين- القاهرة، ط/1415هـ.

27. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2: 1404 هـ- 1983م، مكتبة العلوم والحكم – الموصل.

28. المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، (المتوفى: 620هـ) ط: 1388هـ- 1968م، مكتبة القاهرة.

29. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، الطبعة ط2: 1392هـ، دار إحياء التراث العربي– بيروت.

# المسائل المتعلقة بالتحكيم والتحاكم إلى المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة-دراسة فقهية

الدكتور علي أحمد علي سالم فرحات

جامعة نجران -المملكة العربية السعودية

**مقدمة:**

تعاني الأقليات المسلمة من مشكلات عديدة من أبرزها غياب المحاكم الإسلامية لفض النزاعات، والفصل في الخصومات بين أفراد الأقلية المسلمة. ونظرا لذلك، قد يضطر أفراد الجاليات المسلمة إلى اللجوء إلى المحاكم غير الإسلامية. وهذا بدوره يشكل حرجا كبيرا لأفراد هذه الجاليات. فالمحاكم غير الإسلامية تنتهج سبيل القانون الوضعي ذلك القانون الذي يسنه البشر وفقا لعقولهم المحدودة. والتحاكم لهذا القانون البشرى يخالف تعاليم الإسلام التي توجب على المسلم التحاكم إلى الشريعة الغراء.

من هذا المنطلق، يتعرض البحث الحالي للمسائل المتعلقة بالتحكيم، والتحاكم في المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة، وذلك لبيان الحكم الشرعي لهذه المسائل.

**مشكلة البحث**

يمكن صياغة مشكلة البحث في التساؤل الرئيس الحالي ما المسائل المتعلقة بالتحكيم، والتحاكم في المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة، و ما حكمها الشرعي

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية الآتية:

1- ما مفهوم الأقليات المسلمة، وما مفهوم التحكيم، والتحاكم في المحاكم؟ وما العلاقة بين المفهومين، وغيرهما من المفاهيم المرتبطة بهما؟

2- ما المسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة؟

3- ما الحكم الشرعي للمسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة؟

4- ما المسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة؟

5- ما الحكم الشرعي للمسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة؟

**أهداف البحث:**

بناءً على تساؤلات البحث، يمكن صياغة أهداف البحث كالآتي:

1- بيان مفهوم الأقليات المسلمة، و بيان مفهوم التحكيم، و التحاكم فى المحاكم، و إبراز طبيعة العلاقة بين المفهومين، و غيرهما من المفاهيم المرتبطة بهما.
2- بيان المسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة.
3- بيان الحكم الشرعى للمسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة.
4- بيان المسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة.
5- بيان الحكم الشرعى للمسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى أفراد الأقليات المسلمة.

**أهمية البحث**

- الأهمية النظرية: تتبدى الأهمية النظرية للبحث فى محاولة استكمال الجهود العلمية فى مجال فقه الأقليات.
- الأهمية التطبيقية: تتبدى الأهمية التطبيقية للبحث فى بيان الأحكام الفقهية للمسائل المتعلقة بالتحكيم، و التحاكم لدى فقه الأقليات، والسعى نحو تبصير هذه الفئة بأحكام دينهم فى هذه المسائل.

**منهج البحث**

يستند البحث إلى المنهج الوصفي و يستند فى إطار ذلك على الأسلوب الاستقرائى؛ حيث يتم تتبع آراء الفقهاء فى المسائل المتعلقة بموضوع الدراسة. كما يستند البحث إلى الأسلوب التحليلى؛ حيث يجرى تفسير الآراء الفقهية، وتقييمها فى ضوء الأدلة، و استنباط الراجح.

**حدود البحث**

تتمثل الحدود الموضوعية للبحث فى أنها تنصب على بعض المسائل المتعلقة بالتحكيم، والتحاكم في المحاكم لدى الأقليات المسلمة من حيث بيان طبيعتها، وبيان حكمها الشرعي في ضوء المذاهب الأربعة المعتمدة وهي: المذهب الحنفى، و المذهب المالكى، و المذهب الشافعى، والمذهب الحنبلي.

**خطة البحث**

تتكون خطة البحث من ثلاثة مباحث ، و خاتمة، و فهرس على النحو الآتى:

- المبحث الأول: يتناول مفاهيم البحث (التحكيم – التحكام- الأقليات )
- المبحث الثاني: يتناول المسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة، والحكم الشرعى لهذه المسائل.
- المبحث الثالث: يتناول المسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى الأقليات المسلمة، و الحكم الشرعى لهذه المسائل.
- الخاتمة: تتناول أهم نتائج البحث، و توصياته.
- فهرس مراجع البحث.

ويجرى تفصيل ذلك على النحو الآتي:

## المبحث الأول : مفاهيم البحث

## (التحكيم – التحاكم – الأقليات المسلمة)

### أولا: مفهوم التحكيم :

### مفهوم التحكيم في اللغة :

التحكيم في اللغة: مصدر حكمه في الأمر والشيء، أي: جعله حكما، وفوض الحكم إليه.وفي التنزيل العزيز: ( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ) [1]. وحكمه بينهم: أمره أن يحكم بينهم. فهو حكم، ومحكم [2].

### مفهوم التحكيم في الاصطلاح الشرعي:

هو تفويض واتفاق الخصمين على قبول حكم شخص معين في فصل الخصومة بينهما،ومنه هيئة التَّحكيم: وهي لجنة تقوم بالحكم بين الأطراف المتنازعة ونحوها.[3]

**الفرق بين التحكيم والقضاء** : التحكيم وإن كان نوعا من القضاء وجزء منه إلا أن بينه وبين القضاء فروقا متعددة ، وهذه الفروق لا تُخرج التحكيم عن دائرة القضاء لكنها توضح خصوصية التحكيم في المتخاصمين لأنه يكتسب الولاية منهم ، و أهم هذه الفروق الآتي:

أولا :أن الولاية للمحكّم في التحكيم صادرة من المتخاصمين أما في القضاء فإن ولاية القاضي صادرة من ولي الأمر.

ثانيا :أن التحكيم لابد فيه من رضا المتحاكمين ، وأما القضاء فإنه لا يشترط عند التحاكم إليه رضاهما به .

ثالثًا: أن المحكم ولايته قاصرة على القضية التي تم التحاكم والاتفاق على التحاكم بها عنده ولا يتعداها إلى غيرها فولايته تنتهي بالحكم في هذه القضية ، وأما القاضي فإن له النظر في جميع ما ولي عليه من قبل الإمام.[4]

### أركان التحكيم أربعة وهي كما يأتي:

الركن الأول المحكمان:وهما طرفا النزاع وقد يكون الطرفان شخصين اثنين وقد يكونان أكثر من ذلك. ويشترط فيهما أهلية التعاقد بأن يكونا مكلفين؛ لأن التحكيم نوع من العقود ،ويشترط رضاهما بالتحكيم

---

(1) سورة النساء: من الآية (65).

(2) مختار الصحاح الرازى ط المكتبة العصرية بيروت 1999م ط5 ص 78.

(3) مجلة الأحكام العدلية لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية ، ط نور محمد،كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي (ص: 365) ،القاموس الفقهي سعدي أبو حبيب ط دار الفكر. دمشق ط الثانية 1988 م، ص 96، التوقيف على مهمات التعاريف الحدادي المناوي القاهري ط عالم الكتب القاهرة ط الأولى، 1410هـ-1990م ص 92 .

(4) مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب ط دار الفكر بيروت ط الثانية سنة 1398هـ - 1978م155/4 ،منار السبيل شرح الدليل ابن ضويان ط المكتب الإسلامي بيروت ط السابعة 1989م 2 / 459 . مع تصرف

الركن الثاني المحكم:وهو الذي يفصل الخصومة في القضية المتنازع عليها. ويشترطفيه :الأهلية لولاية القضاء،أن يكون المحكم معلوما: فلا يجوز تحكيم المجهول .

الركن الثالث المحكم فيه: وهي القضية المتنازع عليها، ويشترط فيها أمران :الأول أن تكون محددة ومعلومة فلا يجوز التحكيم في قضية مجهولة،الثاني أن تكون القضية مما يجوز التحكيم فيه .

الركن الرابع الصيغة:لا يشترط في التحكيم لفظ معين، بل يجوز التحكيم بكل لفظ دال عليه كأن يقولا له: احكم بيننا ونحو ذلك فيقبل المحكم ذلك[1].

**حكم التحكيم:**

اتفق الفقهاء على مشروعية التحكيم ويدل على هذا الكتاب والسنة والإجماع [2].

أما الكتاب: قوله تعالى: ( وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما ) [3].

وجه الدلالة من الأية : دلت الأية الكريمة على إثبات التحكيم[4].

أما السنة: فعن أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ بَنُو قُرَيْظَةَ عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ هُوَ ابْنُ مُعَاذٍ، بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ قَرِيبًا مِنْهُ، فَجَاءَ عَلَى حِمَارٍ، فَلَمَّا دَنَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ» فَجَاءَ، فَجَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ هَؤُلاَءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ المُقَاتِلَةُ، وَأَنْ تُسْبَى الذُّرِّيَّةُ، قال: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ المَلِكِ.»[5]

**وجه الدلالة من الحديث** : على جواز التحكيم في أمر الحرب وغيره، وذلك رد على الخوارج الذين أنكروا التحكيم على عليّ. وفيه: أن التحاكم في الدنيا إلى رجل معلوم الصلاح والخير لازم للمتحاكمين. فكيف بيننا وبين عدونا في الدين؟ وأن المال أخف مؤنة من النفس والأهل .[6]

---

(1 )بدائع الصنائع السكاني ط دار الكتب العلمية بيروت ط الثانية 1986م .7 / 3 وما بعدها ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ابن نجيم ط دار الكتاب الإسلامي دمشق ط الثانية 24/7 ،التاج والإكليل أبو عبد الله المواق المالكي ط دار الكتب العلمية ط الأولى، 1994م 8/ 360 ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج الرملي ط دار الفكر، بيروت ط أخيرة – 1984م 8/ 242، المغني بن قدامة المقدسي ط مكتبة القاهرة 1388 هـ 10/ 137 .

(2 ) هذا هو ظاهر مذهب الحنفية والأصح عندهم، والأظهر عند جمهور الشافعية. وهو مذهب الحنابلة أما المالكية: فظاهر كلامهم نفاذه بعد الوقوع .

حاشية ابن عابدين ط دار الفكر–بيروت ط الثانية، 1412هـ – 1992م .5 / 430، مواهب الجليل 6 / 112،نهاية المحتاج 8 / 230، كشاف القناع ط دار الفكر بيروت 1402هـ .6 / 308 .

(3 ) النساء، من الآية 35.

(4 ) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ط دار الكتب المصرية ط الثانية، 1384هـ – 1964 م 5 / 179 .

(5 ) الحديث أخرجه :البخاري كتاب الجهاد والسير باب إِذَا نَزَلَ العَدُوُّ على حُكْمِ رَجُلٍ (67/4)(3043) ،ومسلم كتاب الجهاد والسير باب جواز قتال من نقض العهد، وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم (3/ 1388)(1768) .

(6) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ط مكتبة الرشد – السعودية، الرياض ط: الثانية، 1423هـ – 2003م (201/5)

-عن أبي شريح أنه لما وفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قومه سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكنى أبا الحكم؟» فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أحسن هذا، فما لك من الولد؟» قال: لي شريح، ومسلم، وعبد الله، قال: «فمن أكبرهم؟» قلت: شريح، قال: «فأنت أبو شريح.» فدعا له ولولده. [1]

وجه الدلالة من الحديث : دل الحديث على إثبات التحكيم وأن الحكم يكون على وجه يرضى المتخاصمين[2].

– علق ابن قدامة على الحديث قال: وإذا تحاكم رجلان إلى رجل، حَكّماه بينهما ورضياه، وكان ممن يصلح للقضاء، فحكم بينهما جاز ذلك، ونفذ حكمه عليهما[3].

– أما الإجماع: أجمع الصحابة على جواز التحكيم الإجماع .ونقل الإجماع في هذا الإمام النووي : حيث قال: أجمع العلماء جواز التحكيم في أمور المسلمين وفي مهماتهم العظام[4].

– **والراجح** الذي تشهد له الأدلة السابقة أن التحكيم جائز في كل شيء وهذا قول فقهاء الحنابلة [5]:

ظهر فيما سبق بالدليل مشروعية التحكيم وجوازه، ولكن ما الذي يجب أن يستفيض به البيان للمسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام ممّن ليس لهم إلا خياران: القضاء غير الإسلاميّ أو التحكيم الإسلامي؟

---

(1) الحديث أخرجه: أبو داود كتاب الأدب باب في تغيير الاسم القبيح (4/ 289)(4955) ،والنسائي كتاب آداب القضاة باب إذا حكموا رجلا فقضى بينهم (226/8) (5387)، وإسناده حسن، فيه يزيد بن المقدام صدوق، وبقية رجاله ثقات.

(2 )حاشية السندي على سنن ابن ماجه نور الدين السندي ط دار الجيل – بيروت، بدون ط دار الفكر، ط– الثانية)(8/ 227) .

(3 ) المغني بن قدامة المقدسي ط مكتبة القاهرة 1388 هـ 10/ 94 .

(4 ) صحيح مسلم بشرح النووي ط دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ط الثانية 1392 هـ 12 /92 ، المبسوط السرخسي ط دار المعرفة بيروت1993م،21 / 62، مغني المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج الخطيب الشربيني ط دار الفكر بيروت 4 / 378، نهاية المحتاج 8 / 230،كشاف القناع 6 / 308

(5 ) ما يصلح أن يكون محلا للتحكيم:

–اتفق الفقهاء على جواز التحكيم في الجملة واختلف الفقهاء فيما يصلح أن يكون محلا للتحكيم :فعند الحنفية لا يجوز التحكيم في القصاص والحدود الواجبة حقا لله تعالى باتفاق الروايات. وأما المالكية، فإن التحكيم عندهم جائز إلا في ثلاثة عشر موضعا هي: الرشد، وضده، والوصية، والوقف ، وأمر الغائب، والنسب، والولاء، والحد، والقصاص، ومال اليتيم، والطلاق، والعتق، واللعان.؛ لأن هذه مما يختص بها القضاء. وأما الشافعية فإن التحكيم عندهم لا يجوز في حدود الله تعالى، إذ ليس فيها طالب معين، أما الحنابلة: فظاهر كلام أحمد أن التحكيم يجوز في كل ما يمكن أن يعرض على القاضي من خصومات ، يستوي في ذلك المال والقصاص والحد والنكاح واللعان وغيرها.

بدائع الصنائع 7 / 3، البحر الرائق 7 /26 وما بعدها ، الفتاوى الهندية لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي ط دار الفكر دمشق ط الثانية .4 / 379، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير بن عرفة الدسوقي ط دار الفكر بيروت 4 / 135،مغني المحتاج 4 / 379، روضة الطالبين عمدة المفتين

النووي ط المكتب الإسلامي، بيروتط: الثالثة، 1991م 11 / 121 ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى الرحيبانى الحنبلي ط المكتب الإسلامي بيروت ط: الثانية، 1994م 6 / 472.

قال الإمام القرافيّ مقرّراً أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد (... فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) [1] بمعنى أنّه متى كان المقصد واجباً كانت الوسيلة لهذا المقصد واجبة أيضاً. إذا كان الاحتكام للشرع واجبٌ وأصلٌ عظيمٌ من أصول الدّين كما سبق، أو (مقصد) على حدّ عبارة القرافيّ، وكان تطبيق هذا الأصل لا يتمّ خارج ديار الإسلام إلا بالتحكيم، فالتحكيم (وسيلةٌ) لهذا المقصد، وهو واجبٌ شرعاً؛ لأن مالا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب [2].

**وقد صرّح بوجوب العمل بالتحكيم عددٌ من الفقهاء منهم :**

الإمام ابن عابدين قال : (وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولّي قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم...) [3]

وقال إمام الحرمين الإمام الجويني –رحمه الله– (فإذا خلى الزمان عن السلطان وجب البدار على حسب الإمكان إلى درء البوائق عن أهل الإيمان..... فإن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجح وأدفع للتنافس وأجمع لشتات الرأي في تمليك الرعايا أمور الدماء) [4]

فهو يقرّر وجوب قيام الناس بتنصيب قاض بحسب إمكانهم وأن ذلك أدفع لمفسدة تولّي آحاد الناس تطبيق الأحكام السلطانيّة، خاصّة ماله علاقة بالدماء كالحدود والقصاص. ولازم كلامه–رحمه الله–أنه إن كانت تولية محكّم هو غاية ما يستطيعون فيجب عليهم ذلك.[5]

ــ وإذا تعذر التحكيم في الحدود والقصاص أو ترتب على تنفيذ العقوبات فيهما مفسدة، فليكن في الأموال والحقوق والنكاح وتوابعه، وكل هذا يدخل في تقوى الله المستطاعة للعبد، ويدخل تحت القاعدة الفقهية (الميسور لا يسقط بالمعسور).

ـ ويكون التحاكم إلى الأمثل فالأمثل، والأصل في الحاكم أن يكون مجتهداً[6]، لحديث عمرو بن العاص أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.» [7].

قال الإمام النووي :أجمع المسلمون على أن هذا الحديث **في** حاكم عالم أهل للحكم فإن أصاب فله أجران أجر باجتهاده وأجر بإصابته وإن أخطأ فله أجر باجتهاده وفي الحديث محذوف تقديره إذا أراد الحاكم فاجتهد

---

(1) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ط النشر دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى 1418هـ - 1998م 292/1.

(2) التحكيم في الشريعة الإسلامية د. الدكتور معن خالد القضاة أستاذ مساعد بالجامعة الإسلامية الأمريكية 2010 بدون ط ص 14 .

(3) حاشية ابن عابدين 5 /3،شرح فتح القدير السيواسي ط دار الفكر بيروت ، ط الثانية 7/ 264.

(4) غياث الأمم والتياث الظلم ،الشهير بالغياثيّ، الجويني أبو المعالي ط دار الدعوة الاسكندرية1979 ، ط الأولى 1 / 279.

(5) التحكيم في الشريعة الإسلامية معن خالد ص 14.

(6) حاشية ابن عابدين 5 / 430.

(7) البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب أَجْرِ الحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ (108/9) (7352)،ومسلم كتاب الحدود باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ (3/ 1342) (1716).

قالوا فأما من ليس بأهل للحكم فلا يحل له الحكم فإن حكم فلا أجر له بل هو آثم ولا ينفذ حكمه سواء وافق الحق أو لا. [1]

قال الإمام ابن المنذر: وإنما يكون الأجر للحاكم المخطئ إذا كان عالما بالاجتهاد والسنن، وأما من لم يعلم ذلك فلا يدخل في معنى الحديث. [2]

**ثانيا:مفهوم التحاكم :**

**مفهوم التحاكم فى اللغة:**

التحاكم فى اللغة مشتق من المحَاكمة. و المحاكمة: المخاصمة إلى الحاكِمِ، واحْتَكَمُوا إلى الحاكم.وحاكَمَهُ إلى الحاكِمِ: دعَاهُ وخاصمَهُ.قلت : والطرفان ــ المدعي والمدعى عليه ــاشتركا في (المخاصمة إلى الحاكم ) [3].

**مفهوم التحاكم فى الاصطلاح الشرعي:**

التحاكم هو طلب فض التنازع والخصومات أي: اتخاذ الخصمين حاكماً لفصل خصومتهما ودعواهما [4].

إذن فالمراد بالتحاكم هو لجوء الخصمين إلى قاض مولى من قبل السلطان؛ أى أن ولاية القاضي صادرة من ولي الأمر، و ذلك بخلاف التحكيم، فالولاية للمحكّم في التحكيم صادرة من المتخاصمين.

و هناك بعض الأركان التي يقوم عليها التحاكم وهي:

الركن الأول: طرفا النزاع. الركن الثانى: القضية المتنازع فيها.

الركن الثالث: جهة محايدة رفعت إليها هذه القضية للحكم فيها. فإذا توافرت هذه الأركان، فيكون هناك تحاكم[5].

**حكم التحاكم إلى القضاء فى البلاد غير الإسلامية:**

في البلاد المحكومة بالقوانين الوضعية يجب على المسلمين التحاكم إلى الشريعة بحسب المستطاع، فقد قال تعالى (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ) [6]. و قال تعالى (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) [7]. وهذا فرض عين على كل مسلم إذا نزل به ما يدعو إلى ذلك، فإن هذا التحاكم من أصل الإيمان.

---

(1 ) شرح النووي على مسلم (12/ 13)

(2 ) نقل القول في شرح صحيح البخاري، ابن بطال (381/10)

(3) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفى الرازى، المتوفى (666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، ( بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، ص 78.

(4 ) إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة ابن المِبْرَد الحنبلي دار النوادر، سوريا ط الأولى، 2011 م ص 81.

(5 ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (8/ 242)،حاشيتا قليوبي وعميرة أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة ط دار الفكر – بيروت1995م (4/ 299) مع تصرف.

(6 ) سورة النساء، من الآية 65.

(7 ) سورة التغابن، من الآية 16.

هذا واحتكام المسلم إلى محاكم غير إسلامية–في الوقت الراهن–من الأمور التي عمت بها البلوى، فأغلب البلاد المسلمة واقعة تحت تأثير خارجي شرس يمنعها من تطبيق الشرع الإسلامي. فالقضاة الذين يحكمون على المسلمين في الأموال والدماء وقضايا الأسرة منهم المسلم ومنهم غير المسلم، والقانون الذي يحكم به على المسلمين خليط من قواعد إسلامية وقواعد غير إسلامية، وهذه الدول المسلمة ترتبط بمواثيق ومعاهدات إقليمية ودولية، وتسري عليها أحكام القانون الدولي ومبادئه وقرارات المنظمات الدولية، وتطبق عليها في الغالب عقوبات دولية.

وإزاء هذا الوضع لا يسهل الأخذ بالحلول التقليدية التي وضعها الفقهاء إبان عزة العالم الإسلامي ووحدته، من نحو وجوب الهجرة على من يقدر عليها، وإقامة الحدود أو التعامل بالربا في دار الحرب، ونحو ذلك. وإنما ينبغي مؤازرة الهيئات والمنظمات الإسلامية والإنسانية التي تهتم بأوضاع الشعوب، وتعمل على تمتع الأقليات المسلمة بحقوقها الاجتماعية والدينية والسياسية .

إذا تقرر ذلك، يكون تحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء غير الإسلامي داخلاً تحت أبواب الضرورة – بمعناها الموسع– والضرورة تقدر بقدرها. وحينئذ يرخص في اللجوء إلى القضاء الوضعي عندما يتعين سبيلاً لاستخلاص حق أو دفع مظلمة في بلد لا تحكمه الشريعة، لانعدام البديل الشرعي القادر على ذلك، سواء أكان ذلك داخل بلاد الإسلام أم كان خارجها، ويقيد ذلك بما يلي:

– تعذر استخلاص الحقوق أو دفع المظالم عن طريق القضاء أو التحكيم الشرعي، لغيابه أو العجز عن تنفيذ أحكامه .

– اللجوء إلى بعض حملة الشريعة لتحديد الحكم الشرعي الواجب التطبيق في موضوع النازلة، والاقتصار على المطالبة به والسعي في تنفيذه، لأن ما زاد على ذلك ابتداء أو انتهاء خروج على الحق وحكم بغير ما أنزل الله.

– كراهية القلب للتحاكم إلى القضاء الوضعي، وبقاء هذا الترخص في دائرة الضرورة والاستثناء [(1)].

مجمل القول، أنه يجوز أن يتحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء غير الإسلامي عندما يتعين سبيلًا لاستخلاص حق أو دفع مظلمة في بلد لا تحكمه الشريعة، لانعدام البديل الشرعي القادر على تحقيق ذلك.

**ثالثا:مفهوم الأقليات المسلمة:**

تعرف منظمة المؤتمر الإسلامي كلمة الأقلية، وهي ترجمة لكلمة (minority ) بأنها: مجموعة بشرية ذات خصوصيات تقع ضمن مجموعة بشرية متجانسة أكثر منها عددا تملك السلطان أو معظمه[(2)].

---

(1) النظام القضائي في الفقه الإسلامي الأستاذ الدكتور رأفت عثمان أستاذ الفقه المقارن جامعة الأزهر ط دار البيان ط الثانية 1994م (ص: 80)، إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة بن المِبْرَد الحنبلي ط دار النوادر، سوريا (مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي)ط الأولى، 1432 هـ - 2011م ص: 81،تحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء غير الإسلامي، محمد جبر الألفي، مقال منشور على شبكة رسالة الإسلام، مجلة رسالة الإسلام، العدد الحادى عشر، ضيف فى 1433/04/11 الموافق 04/03/2012، ص 8.
http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=43

(2 ) فقه الأقليات عبد الله بن بَيَّه ط دار المنهاج جدة ط الثانية 2012 م ص 27 .

وعرَّف الشيخ القرضاوى الأقليات بأنها: " كل مجموعة بشرية فى قطر من الأقطار تتميز عن أكثرية أهله فى الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة أو نحو ذلك من الأساسيات التى تتمايز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض " ([1]).

و على ذلك فالأقلية المسلمة هى مجموعة بشرية فى قطر من الأقطار تتمايز عن أكثرية أهله فى الدين. كما هو الحال فى القارة الأوربية؛ حيث يمثل المسلمون أقلية عددية مقارنة بأكثرية سكان القارة الأوربية من المسيحيين ([2]).

**الأحكام العامة المرتبطة بفقه الأقليات المسلمة:**

إن الأصل في جميع التكاليف الشرعية هو شمولها لجميع المكلفين إذا توافرت شروط التكليف في الحكم الشرعي ، وشروط التكليف ، والتنزيل ، والتنفيذ ، وتحقيق المناط هي التي تجعل دائرة الحكم الشرعي واسعة أو ضيقة ، أو غير موجودة.

الأحكام العامة المرتبطة بفقه الأقليات المسلمة هي :

1- أن الأحكام التكليفية سواء كانت للأكثرية أم الأقلية منوطة بالقدرة والاستطاعة التي تتاثر بالزمان والمكان والظروف والأحوال ، فقد قال الله تعالى : (لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا)[3] وقد تكرر محتوى هذه الآية في القرآن الكريم ، وفصلتها السنة النبوية المطهرة كما في حديث أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» [4].

2- أن علاقة الأقلية الإسلامية بدولتها وبالمؤسسات والمجتمع تقوم على أساس حقوق المواطنة التي تنشأ من العقود التي رضي بها المسلم ، ومن النظام الذي قبله ، والقوانين والتشريعات السائدة ، وبالتالي فيجب عليه أن يؤدي ما عليه من حقوق مشروعة ، كما قبل أواستفاد مما له من حقوق منذ دخوله تلك البلاد أو وجوده الأصلي فيها.

---

(1 ) فقه الأقليات القرضاوى، حسين حلاوة، د. ط.، ( قطر: د. ن.، 2007 م )،ص 6،الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي سليمان توبولياك ط درار النفائس الأردن ط الأولى 1997 ص 27.

(2 ) يبلغ عدد المسلمين فى قارة أوروبا حوالى (26) مليون نسمة، و يعيش هذا العدد كأقليات فى مختلف أنحاء القارة البالغ عدد سكانها 600 مليون نسمة. لمزيد من التفصيل إزاء أعداد المسلمين فى القارة الأوربية؛ يراجع: الأقليات المسلمة فى أوروبا، سيد عبد المجيد بكر، د. ط.، ( المملكة العربية السعودية: رابطة العالم الإسلامى، د. ت. )، ص 18- 52.

-أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي قرارًا مفاده (( أن مصطلحات الأقليات مصطلحات قانونية لا تعبر عن حقيقة الوجود الإسلامي الذي يتصف بالشمولية والأصالة والتعايش مع المجتمعات الأخرى ،فإن التسميات المناسبة هي مثل المسلمون في الغرب ،أو المسلمون في خارج العالم الإسلامي ))( ) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ،الدورة السادسة عشرة ، العدد السادس عشر الجزء الرابع ،2005 (ص 711).

(3 )سورة البقرة من الآية (286).

(4 ) صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح البخاري (9/ 95)( 7288 ) ، صحيح مسلم كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر (2/ 975) (1337)

3- أن قاعدة التيسير ورفع الحرج والمشقة ومراعاة حالات الضرورة والحاجة للأفراد ، والجماعة من المبادئ العامة القطعية التي تواترت عليها نصوص الكتاب والسنة ، وعليها الإجماع

4- أن في الإسلام أحكاماً لا يتحقق تطبيقها ، بل ولا يجب تطبيقها إلاّ في ظل دولة إسلامية مثل قضايا الحدود والعقوبات المقررة في الإسلام.

5- إن من مقاصد الشريعة أمن الجماعة والمجتمع والحفاظ عليه بالإضافة إلى أمن الفرد في نفسه وعرضه ، وبالتالي يجب أن يكون هذا المقصد دائماً أمام نظرنا في كل حكم ، أو نشاط إسلامي ، بل إن حاجيات الجماعة، والمجتمع تنزل منزلة الضرورة .

6- إن الأصول العامة للفقه الإسلامي هي : (الكتاب ، والسنة ، والإجماع والقياس ، وشرع من قبلنا ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان ، والعرف) هي الحاكمة في فقه الأقليات أيضاً ، ولكن مع ربطها بالمقاصد العامة للشريعة وفقه المآلات وسد الذرائع ، والتدقيق في تحقيق المناط ، وشروط التنفيذ ، وفقه التنزيل ، ورعاية القواعد العامة والمبادئ العامة الخاصة بالتيسير ورفع الحرج ، ورعاية الفتوى بتغير المكان والزمان والأعراف ، ونحو ذلك[1] .

7-

## المبحث الثاني

## المسائل المتعلقة بالتحكيم لدى أفراد الأقليات المسلمة

**المسألة الأولى : شروط التحكيم:**

يشترط في التحكيم ما يأتي:

1 – قيام نزاع، وخصومة حول حق من الحقوق [2]. وهذا الشرط يستدعي حكما قيام طرفين متشاكسين، كل يدعي حقا له قبل الآخر.

2 – تراضي طرفي الخصومة على قبول حكمه، أما المعين من قبل القاضي فلا يشترط رضاهما به، لأنه نائب عن القاضي.

ولا يشترط عند الحنفية تقدم رضى الخصمين عن التحكيم، بل لو رضيا بحكمه بعد صدوره جاز.

وعند الشافعية: لا بد من تقدم التراضي.

3 – اتفاق المتخاصمين والحكم على قبول مهمة التحكيم. . . وبمجمل هذين الاتفاقين يشكل ركن التحكيم، الذي هو:لفظه الدال عليه مع قبول الآخر.

(1 )نظرات تأسيسية في فقه الأقليات طه العلواني، مجلة إسلامية المعرفة. العدد 19. 1999م ، جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي محمد المستيري، منشورات كارم الشريف. تونس. الطبعة الأولى. 2014 .مع تصرف .

(2 ) مجلة الأحكام العدلية م 1876 ، المغني 10 / 191، مطالب أولي النهى 6 / 471.

وهذا الركن قد يظهر صراحة.، كما لو قال الخصمان: حكمناك بيننا. أو قال لهما: أحكم بينكما، فقبلا.

وقد يظهر دلالة. . . فلو اصطلح الخصمان على رجل بينهما، ولم يعلماه بذلك، ولكنهما اختصما إليه، فحكم بينهما، جاز .وإن لم يقبل الحكم، لم يجز حكمه إلا بتجديد التحكيم [(1)].

وللخصمين أن يقيدا التحكيم بشرط. . . فلو حكماه على أن يحكم بينهما في يومه، أو في مجلسه وجب ذلك.، ولو حكماه على أن يستفتي فلانا، ثم يقضي بينهما بما قال جاز.

-ولو حكما رجلين، فحكم أحدهما، لم يجز، ولا بد من اتفاقهما على المحكوم به، فلو اختلفا لم يجز [(2)].

-وكذلك لو اتفقا على تحكيم رجل معين. فليس له أن يفوض غيره بالتحكيم. ، ولا بد من إجازة الخصمين بعد الحكم[(3)].

-وليس للخصمين أن يتفقا على محكم ليس أهلا للتحكيم. ولو حكم غير المسلم بين مسلمين، فأجازا حكمه، لم يجز، كما لو حكماه في الابتداء ([4]).

ولا يحتاج الاتفاق على التحكيم لشهود تشهد على الخصمين بأنهما قد حكما الحكم.إلا أنه ينبغي الإشهاد خوف الجحود. ولهذا ثمرة عملية: إذ لو أن الخصمين حكما الحكم، فحكم بينهما، فأنكر المحكوم عليه منهما أنه

ويجب أن يستمر الاتفاق على التحكيم حتى صدور الحكم، إذ إن رجوع أحد الخصمين عن التحكيم قبل صدور الحكم يلغي التحكيم [(5)].

وفي الجملة فإن الإشهاد على الحكم ليس شرطا لصحة التحكيم، وإنما هو شرط لقبول قول الحكم عند الإنكار، ولا بد من الإشهاد في مجلس الحكم [(6)].

من ذلك يتبين أنه يشترط قيام نزاع أو خصومة لدى أفراد الأقليات الإسلامية للأخذ بالتحكيم. كما يشترط أيضا تراضي طرفي الخصومة على قبول حكم المحكم، و الاتفاق على مهمة التحكيم. و لا يشترط الإشهاد على الحكم لصحة التحكيم.

---

(1) حاشية ابن عابدين 5 / 428، البحر الرائق 7 / 25، فتح القدير 5 / 502، مجلة الأحكام العدلية 1851، مغني المحتاج 4 / 379.

(2) البحر الرائق 7 / 26، الفتاوى الهندية 3 / 568، حاشية ابن عابدين 5 / 431، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي ط دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ط الطبعة الأولى 1997م3 / 308، ومغني المحتاج 4 / 379.

(3) البحر الرائق 7 / 24، 29، فتح القدير 5 / 502، الفتاوى الهندية 3 / 217، 570، حاشية الطحطاوي 3 / 203، 208، حاشية ابن عابدين 5 / 431.

(4) الفتاوى الهندية 3 / 268، فتح القدير 5 / 502، البحر الرائق 7 / 24، حاشية ابن عابدين 5 / 428.

(5) البحر الرائق 7 / 25 – 27، الفتاوى الهندية 3 / 270، فتح القدير 5 / 502، حاشية ابن عابدين 5 / 431، المغني 10 / 191.

(6) كشاف القناع 6 / 324.

**المسألة الثانية: الرجوع عن التحكيم:**

حق الرجوع عن التحكيم فرع من صفة التحكيم الجوازية. . . ولكن هذا الحق ليس مطلقا.

فقد ذهب الحنفية، وسحنون من المالكية إلى أن لكل خصم أن يرجع عن التحكيم قبل صدور الحكم، ولا حاجة لاتفاق الخصمين على ذلك.فإن رجع كان في ذلك عزل للمحكم.

أما بعد صدور الحكم، فليس لأحد حق الرجوع عن التحكيم، فإن رجع بعد الحكم لم يبطل الحكم، لأنه صدر عن ولاية شرعية للمحكم، كالقاضي الذي يصدر حكمه، ثم يعزله السلطان [1].

وعند المالكية: لا يشترط دوام رضا الخصمين إلى حين صدور الحكم. بل لو أقاما البينة عند الحكم، ثم بدا لأحدهما أن يرجع عن التحكيم قبل الحكم. تعين على الحكم أن يقضي، وجاز حكمه. وقال أصبغ: لكل واحد منهما الرجوع ما لم تبدأ الخصومة أمام الحكم، فإن بدأت تعين عليهما المضي فيها حتى النهاية. وقال ابن الماجشون: ليس لأحدهما الرجوع ولو قبل بدء الخصومة [2].

وعند الشافعية: يجوز الرجوع قبل صدور الحكم، ولو بعد إقامة البينة. وعليه المذهب.وقيل بعدم جواز ذلك. أما بعد الحكم فلا يشترط رضا الخصم به كحكم القاضي.وقيل: يشترط؛ لأن رضاهما معتبر في أصل التحكيم، فكذا في لزوم الحكم. والأظهر الأول ([3]).

وعند الحنابلة: لكل من الخصمين أن يرجع عن التحكيم قبل الشروع في الحكم.أما بعد الشروع فيه، وقبيل تمامه، ففي الرجوع قولان:

أحدهما: له الرجوع لأن الحكم لم يتم، أشبه قبل الشروع.

والثاني: ليس له ذلك، لأنه يؤدي إلى أن كل واحد منهما إذا رأى من الحكم ما لا يوافقه رجع فبطل مقصوده. فإن صدر الحكم نفذ [4].

مما سبق يتضح أن للخصمين الحق فى الرجوع عن التحكيم قبل صدور الحكم، أما بعد صدور الحكم، فليس لأحد حق الرجوع عن التحكيم.

**المسألة الثالثة: أثر التحكيم:**

يراد بأثر التحكيم: ما يترتب عليه من نتائج. وهذا الأثر يتمثل في لزوم الحكم ونفاذه، كما يتمثل في إمكان نقضه من قبل القضاء.

أولا: لزوم الحكم ونفاذه: متى أصدر الحكم حكمه، أصبح هذا الحكم ملزما للخصمين المتنازعين، وتعين إنفاذه دون أن يتوقف ذلك على رضا الخصمين، وعلى ذلك الفقهاء. وحكمه في ذلك كحكم القاضي.

---

(1) البحر الرائق 7 / 26، فتح القدير 5 / 500، الفتاوى الهندية 3 / 268، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ابن فرحون ط مكتبة الكليات الأزهرية ط الأولى، 1986م 1 / 43.

(2) تبصرة الحكام 1 / 43.

(3) روضة الطالبين 11 / 122، مغني المحتاج 4 / 379، ونهاية المحتاج 8 / 231.

(4) المغني 10 / 190، 191، مطالب أولي النهى 6 / 472، كشاف القناع 6 / 303.

وليس للَحكِم أن يرجع عن حكمه، فلو رجع عن حكمه، وقضى للآخر لم يصح قضاؤه؛ لأن الحكومة قد تمت بالقضاء الأول، فكان القضاء الثاني باطلا (1).

ولكن هذا الإلزام الذي يتصف به حكم الحكم ينحصر في الخصمين فقط، ولا يتعدى إلى غيرهما، ذلك لأنه صدر بحقهما عن ولاية شرعية نشأت من اتفاقهما على اختيار الحكم للحكم فيما بينهما من نزاع وخصومة. ولا ولاية لأي منهما على غيره، فلا يسري أثر حكم الحكم على غيرهما [2].

وتطبيقا لهذا المبدأ، فلو أن رجلا ادعى على آخر ألف درهم، ونازعه في ذلك، فادعى أن فلانا الغائب قد ضمنها له عن هذا الرجل، فحكما بينهما رجلا، والكفيل غائب. فأقام المدعي بينة على المال، وعلى الكفالة، فحكم الحكم بالمال وبالكفالة، صح الحكم في حق الدائن والمدين ولم يصح بالكفالة، ولا على الكفيل.وإن حضر الكفيل، والمكفول غائب، فتراضى الطالب والكفيل، فحكم المحكم بذلك كان الحكم جائزا، ونافذا بحق الكفيل دون المكفول[3].

وبعبارة أخرى فإن العرف بين التجار قد جعل التحكيم من أحد الشركاء كأنه تحكيم من سائر الشركاء. ولهذا لزم الحكم، ونفذ في حقهم جميعا.

**ثانيا: نقض الحكم:**

قد يرضى الخصمان بالحكم، فيعملان على تنفيذه، وقد يعدل أحدهما عن حكم المحكم، فلا مناص حينئذ من رفع المظلمة أو الشكاية إلى القضاء وإن كان وضعيًا؛ حفاظًا على الحقوق والأعراض.

فعندالحنفية: إذا رفع حكم المحكم إلى القاضي نظر فيه، فإن وجده موافقا مذهبه أخذ به وأمضاه، لأنه لا جدوى من نقضه، ثم إبرامه. وفائدة هذا الإمضاء: أن لا يكون لقاض آخر يرى خلافه نقضه إذا رفع إليه، لأن إمضاءه بمنزلة قضائه ابتداء.

أما إن وجده خلاف مذهبه أبطله، وأوجب عدم العمل بمقتضاه، وإن كان مما يختلف فيه الفقهاء. و هذا الإبطال ليس على سبيل اللزوم، بل هو على سبيل الجواز، إن شاء القاضي أبطله، وإن شاء أمضاه وأنفذه [4]. ويجب أن تكون هذه الإجازة من القاضي بعد حكم المحكم.

وعليه فلو حكما رجلا، فأجاز القاضي حكومته قبل أن يحكم، ثم حكم بخلاف رأي القاضي لم يجز؛ لأن القاضي أجاز المعدوم. وإجازة الشيء قبل وجوده باطلة، فصار كأنه لم يجز[5].

أما المالكية فعندهم أن القاضي لا ينقض حكم المحكم إلا إذا كان جورا بينا. سواء أكان موافقا لرأي القاضي، أم مخالفا له. و قالوا بأن هذا لم يختلف فيه أهل العلم، وبه قال ابن أبي ليلى [6].

---

1 ) البحر الرائق 7 / 27، الفتاوى الهندية 3 / 271.

2 ) البحر الرائق 7 / 26، 379، السراج الوهاج على متن المنهاج الغمراوي ط دار المعرفة بيروت ص 589، نهاية المحتاج 8 / 231، الكافي لابن قدامة ط دار الكتب العلمية ط الأولى، 1414 هـ - 1994 م 3 / 436، كشاف القناع 6 / 303.

3 ) فتح القدير 5 / 499، حاشية ابن عابدين 5 / 431.

4 ) البحر الرائق 7 / 27، حاشية ابن عابدين 5 / 431

5 ) بدائع الصنائع 2 / 3.

6 ) البحر الرائق 7 / 27، حاشية ابن عابدين 5 / 431، المدونة مالك بن أنس ط دار الكتب العلمية

أما الشافعية، والحنابلة، فعندهم أن القاضي إذا رفع إليه حكم المحكم لم ينقضه إلا بما ينقض به قضاء غيره من القضاة [1].

وصفوة القول أنه يجوز رفع الحكم الذى حكم به المحكم إلى القضاء، و يجوز للقاضى نقض الحكم بسبب يقتضى هذا النقض على خلاف فى ذلك.

**المسألة الرابعة: انعزال الحاكم:**

ينعزل الحاكم المنصب من جانب الأقليات المسلمة بكل سبب من الأسباب الأتية:

1 – العزل: لكل من الطرفين عزل المحكم قبل الحكم، إلا إذا كان المحكم قد وافق عليه لقاضي، فليس لهما عزله؛ لأن القاضي استخلفه. 2- انتهاء الوقت المحدد للتحكيم قبل صدور الحكم.

3 – خروجه عن أهلية التحكيم. 4 – صدور الحكم[2].

**المسألة الخامسة: توثيق الحكم الصادرعن التحكيم :**

المراد بالتوثيق، هو التصديق على الأحكام الصادرة عن التحكيم كى تكون معترف بها من قبل الهيئات المختصة فى البلاد غير الإسلامية.

-فقد يحتاج الحكم الذي حكم به المحكم إلى توثيق حكومي، وأرى أنه في هذه الحالة -بعد حكم المحكم- يلجأ طرفا النزاع إلى القاضي غير المسلم في هذه البلاد بوصفه جهة توثيق حكومية لا جهة قضاء، ما دام أن هذا لا بد منه في هذه البلاد، فإذا حكم القاضي غير المسلم بنفس الحكم الذي حكم به المحكم الذي اختاراه ليحكم بينهما قبل ذلك فلا مشكلة، وتتخذ إجراءات التوثيق الحكومي بعد هذا الحكم الذي قضى به القاضي غير المسلم، واتفق مع الحكم الذي حكم به المحكم.

-وأما إذا اختلف الحكمان: حكم المحكم وحكم القاضي غير المسلم فلا ينفذ حكم القاضي غير المسلم، غير أنه إذا كان هذا الحكم الذي قضى به القاضي غير المسلم غير مناف لأحكام الشريعة الإسلامية، لكنه يحتاج إلى تنازل أحد طرفي النزاع عن بعض حقه الذي حكم له به المحكم قبل ذلك، فمن الممكن أن يتصالح الطرفان أمام المحكم الذي ارتضياه أولا، أو أمام محكم آخر، أو بينهما بدون تحكيم، فمن الممكن أن يتصالحا على فض النزاع بينهما على أساس هذا الحكم الذي قضى به القاضي غير المسلم، لا بوصفه حكما ملزما من القاضي غير المسلم، وإنما بوصفه صلحا يحل المشكلة حلا يتفق ونظام البلد الذي يقيمان فيه، وبشرط أن يتحقق الرضا التام من كل من طرفي النزاع [3].

---

ط الأولى، 1994م4 / 77، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر ط مكتبة الرياض الحديثة، الرياض

ط الثانية 1980م 2 / 959، مواهب الجليل 6 / 112، التاج والإكليل 6 / 113، وتبصرة الحكام 1 / 44.

1 ) روضة الطالبين 11 / 123، ومغني المحتاج 379/4، والمغني 10 / 190، ومطالب أولي النهى 471/6، وكشاف القناع 303/6.

(2 ) فتح القدير 99/5، مجلة الأحكام العدلية 365/1 ، عمدة السالك وعدّة الناسك ابن النقيب المصري ط دار الجيل ط الأولى . ص 163 مشروعية التحكيم في الفقه الإسلامي للدكتور زيد عبد الكريم الزيد بدون ط ، ص 4 .

(3) النظام القضائي في الإسلام ص63.

## المبحث الثالث

## المسائل المتعلقة بالتحاكم فى المحاكم لدى الأقليات المسلمة

### المسألة الأولى: حجية الأحكام الصادرة لمسلمي الأقليات فى الدول غير الإسلامية:

إن أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث لا يسمح بإنشاء محاكم إسلامية يتحاكمون أمامها وتخضع منازعاتهم بالكلية لقوانين قضاة البلد الذي يقيمون فيه تجعل حالهم مندرجا ضمن الضرورات التي لها أحكامها والتي تتخذ من المصالح معيارا للحكم والإمكان والاستطاعة أساسا للتكليف لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [1].

وتوسيعا لمفهوم إنفاذ أحكام قضاة الجور المسلمين المولّين من طرف الكفار ليشمل القضاة الكفار درء للمفسدة هذا ما أشار إليها العز بن عبد السلام في الحالة الأولى حيث قال: ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعا للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها ممن هو أهل لها وفي ذلك احتمال بعيد[2].

وحيث يقول أيضا في الشهادة وهي صنو القضاء: بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم بناء على أنا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه ويسقط عنا ما عجزنا عنه ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل، وقد قال شعيب عليه السلام ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾[3]، وقال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة فكذلك المصالح كلها.

ذكر الإمام القرافي في الذخيرة: إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم؛ لكيلا تضيع المصالح. قال: وما أظن أنه يخالف أحد في هذا فإن التكليف مشروط بالإمكان. وفي المذهب لابن رشد أن الموضع إذا لم يكن فيه عدل قبلت شهادة أفضلهم [4].

والمسألة ترجع إلى قاعدة ارتكاب أخف الضررين وتعارض المصلحة والمفسدة وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: ومن أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما والغرر إنما نُهي عنه لما فيه من الضرر بهما أو بأحدهما وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضررٌ أعظم من ضرر المخاطرة فلا يزيل أدنى الضررين بأعلاهما بل قاعدة الشريعة ضد ذلك وهو دفع أعلى الضررين باحتمال أدناهما ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من ربا أو

---

(1) سورة التغابن: من الآية 16.

(2) قواعد الأحكام 66/1 .

3) سورة هود: من الآية 88.

(4) الذخيرة للقرافي ط دار الغرب الإسلامي- بيروت ط الأولى، 1994 م (10/ 46)

مخاطرة أباحها لهم في العرايا للحاجة لأن ضرر المنع من ذلك أشد من ضرر المزابنة ولما حرم عليهم الميتة لما فيها من خُبث التغذية أباحها لهم للضرورة ولما حرم عليهم النظر إلى الأجنبية أباح منه ما تدعُو إليه الحاجة للخاطب والمعامل والشاهد والطبيب" [1].

**المسألة الثانية: التحاكم فى الأحوال الشخصية لأفراد الأقليات الإسلامية:**

ثبتت أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين، من زواج وطلاق ونسب وعدد وميراث ونحو ذلك، بنصوص من الكتاب والسنة، ومجال اجتهاد الفقهاء فيها ضيق، فهي أقرب اتصالاً بالعبادة والعقيدة، والفصل فيما ينشأ عنها من نزاع يقتضي الكثير من الورع والاحتياط.

والمسلمون خارج ديار الإسلام على ضربين:

1-أقليات تتمتع بقدر من الاستقلال الداخلي أو الحكم الذاتي، إما بنص أو معاهدة، وإما بحكم الواقع، وهؤلاء ينبغي عليهم إقامة نظام قضائي شرعي، ويكون تعيين قضاتهم إما بتولية من كبيرهم (الحاكم المفوض)، وإما بتولية مباشرة من رئيس الدولة أو من ينيبه، وإما باتفاق الجالية المسلمة على شخص تتوافر فيه أغلب صفات القاضي ليحكم بينهم، وإما بطريق آخر يتناسب وأوضاعهم .

وقد نص الفقهاء على صحة هذه التولية: من ذلك ما جاء في شرح الهداية: "إذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه، كما هو في بعض بلاد المسلمين، غلب عليهم الكفار وأقروا المسلمين عندهم، يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً، فيولي قاضياً ليقضي بينهم، أو يكون هو الذي يقضي بينهم ".[2]

وفي قواعد الأحكام: لو استولى الكفار على إقليم عظيم، فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله، جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد السابقة[3].

وفي الأحكام السلطانية: لو اتفق أهل بلد -قد خلا من قاض- على أن قلدوا عليهم قاضياً، فإن كان إمام الوقت موجوداً بطل التقليد، وإن كان مفقوداً صح التقليد ونفذت أحكامه عليهم[4].

2- أقليات مسلمة في بلاد لا يسمح نظامها بغير قضاء الدولة، وهؤلاء ليس أمامهم إلا الالتجاء إلى الصلح أو التحكيم، فيختارون من بينهم أو من الخارج مسلماً عادلاً عالماً بالشرع يفصل في قضاياهم المتعلقة بالأحوال الشخصية وفق أحكام الشريعة، وغالباً ما تتولى هذه المهمة اتحاداتهم أو روابطهم أو جمعياتهم أو المراكز

---

(1 )إعلام الموقعين عن رب العالمين ط دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى، 1991م (2/ 6) ،قيام جماعة المسلمين مقام القاضي، عبدالله الشيخ المحفوظ بن بيّه، د. ط.، ( د. م.، د. ن.، د. ت. )، ص 8.

(2) العناية شرح الهداية البابرتي ط دار الفكر بيروت (7/ 262) .

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام العز بن عبد السلام ط الكليات الأزهرية – القاهرة (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية – بيروت، ودار أم القرى – القاهرة1991 م 1/ 85 .

(4) الأحكام السلطانية للماوردي ط دار الحديث – القاهرة (ص: 129).

الإسلامية لديهم. وبعد صدور قرار التحكيم، إما أن ينفذه الأطراف طوعاً، بدافع من الإيمان أو بتأثير من الجماعة، وإما أن يرفع قرار التحكيم إلى قضاء الدولة ليشمله بالصيغة التنفيذية [(1)].

ولهذا رأى المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء أن أحكام المحاكم غير المسلمة تنفذ بالطلاق لما يترتب على عدم ذلك من وجود حالة من التعليق، يكون الرجل متمسكا بعصمة زوجته، وتكون فيها المرأة مرسلة خارج بيت الزوجية مستندة إلى الحكم الصادر من المحكمة وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى.

كما أن الزوج بعقده للنكاح في ظل قوانين هذا البلد التي تسمح للقاضي غير المسلم بإيقاع الطلاق كأنه وَكَلَ القاضي غير المسلم بحل العصمة بدلا منه وهي وكالة ممتدة طيلة بقاء النكاح بين الزوجين[2].

والقول بإنفاذ الطلاق لا يبعد، وذلك بإيجاب طلاق الزوجة على الزوج وعلى جماعة المسلمين أن يحكموا بهذا الطلاق حتى لا تظل الزوجة على معصية ؛ درءا للمفسدة [(3)].

- والواقع أن نظام التحكيم -في كثير من صوره- صار الآن معترفاً به في معظم دول العالم، ولا يعترض القضاء على نتيجته إلا إذا كانت تخالف النظام العام أو حسن الآداب الذي يسود الدولة.

**المسألة الثالثة: العمل فى المحاكم غير الإسلامية من قبل أفراد الأقليات الإسلامية:**

تعرض كتاب المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في كوبنهاجن/ الدنمارك، في الفترة 4-7 جمادى الأولى 1425 هـ = 22-25 يونيو، عام 2004، لسؤال مهم وهو: هل يجوز لأفراد الأقليات المسلمة العمل فى المحاكم غير الإسلامية خارج ديار الإسلام؟

وأجاب كالآتي [(4)]:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد: فإن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في دورة مؤتمره الثاني بمدينة كوبنهاجن بدولة الدنمارك من (4-7 من شهر جمادى الأولى عام 1425هـ، الموافق 22-25 من شهر يونيو عام 2004م)- بعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة من السادة أعضاء المجمع وخبرائه بخصوص موضوع «العمل القضائي خارج ديار الإسلام: ما يحل منه وما يحرم»، والمناقشات المستفيضة التي دارت حوله. **قرر المجمع ما يلي:**

---

(1) مواهب الجليل4/199،قواعد الأحكام 1/ 6 ، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي، ط دار الكتب العلمية 1403 هـ ص 88. مع تصرف.

(2) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ( أعمال الدورة الحادية عشرة) التي عقدت في إستوكهولم بالسويد في الفترة من 1 . 7 يوليو (تموز) 2003.

(3) قواعد الأحكام 1/66 .

4 ) مدونة دكتور صلاح الصاوى،http://el-wasat.com/assawy/?cat=42

**أولًا**: الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع وحده، والحكم بغير ما أنزل الله من المحرمات القطعية في الشريعة، وهو سبيل إلى الكفر أو الظلم أو الفسق بلا نزاع.

**ثانيًا**: الأصل هو وجوب التحاكم إلى الشرع المطهر داخل ديار الإسلام وخارجها، فإن أحكام الشريعة تخاطب المسلم حيثما كان، وتحكيم الشريعة عند القدرة على ذلك أحد معاقد التفرقة بين الإيمان والنفاق

**ثالثًا**: إذا لم يكن سبيل إلى التحكيم الملزم للشريعة، على مستوى الدول والحكومات فإن هذا لا يسقط وجوب تطبيقها على مستوى الأفراد والتجمعات، فإن الميسور لا يسقط بالمعسور، وفي التحكيم والصلح ونحوه بدائل عن اللجوء إلى التحاكم إلى القضاء الوضعي القائم على خلاف الشريعة.

**رابعًا**: يرخص في اللجوء إلى القضاء الوضعي عندما يتعين سبيلًا لاستخلاص حق أو دفع مظلمةٍ في بلد لا تحكمه الشريعة لانعدام البديل الشرعي القادر على ذلك، سواء أكان ذلك داخل بلاد الإسلام أم كان خارجها، ويقيد ذلك بما يلي:

-تعذر استخلاص الحقوق أو دفع المظالم عن طريق القضاء أو التحكيم الشرعي، لغيابه أو العجز عن تنفيذ أحكامه.

- اللجوء إلى بعض حملة الشريعة لتحديد الحكم الشرعي الواجب التطبيق في موضوع النازلة، والاقتصار على المطالبة به والسعي في تنفيذه؛ لأن ما زاد على ذلك ابتداء أو انتهاء خروج على الحق وحكم بغير ما أنزل الله..

- كراهية القلب للتحاكم إلى القضاء الوضعي، وبقاء هذا الترخص في دائرة الضرورة والاستثناء..

**خامسًا**: يشرع العمل بالمحاماة للمطالبة بحق أو دفع مظلمة، سواء أكان ذلك أمام القضاء الشرعي أم أمام القضاء الوضعي، وسواء أكان ذلك في بلاد الإسلام أم كان خارجها، وكل ما جاز فيه التحاكم بالأصالة جاز فيه التحاكم بالوكالة، ولا حرج في توكيل المسلم لغير المسلم في الخصومة، سواء أكان الخصم مسلمًا أم غير مسلم. ويشترط لجواز العمل بالمحاماة ما يلي:

- عدالة القضية التي يباشرها بحيث يكون وكيلًا عن المظلوم في رفع مظلمته، وليس معينًا للظالم على ظلمه.

- شرعية مطالبه التي يرفعها إلى القضاء ويطالب بها لموكله.

**سادسًا**: يحرم تقلد ولاية القضاء في ظل سلطة لا تؤمن بالشريعة، ولا تدين لحكمها بالطاعة والانقياد، إلا إذا تعين ذلك سبيلًا لدفع ضرر عظيم يتهدد جماعة المسلمين، ويرجع في تقدير هذا الضرر إلى أهل الفتوى، ويشترط للترخص في هذه الحالة ما يلي:

كون الغاية من هذا الترخص العلم بأحكام الشريعة الإسلامية، والقضاء بأحكامها ما أمكنه ذلك - تخفيف ما يمكن تخفيفه من الشرّ عن المسلمين وتكثير ما يستطيع تكثيره من الخير لهم.. اختيار أقرب تخصصات القضاء لأحكام الشريعة الإسلامية ما أمكن.

-كراهية القلب لتحكيم القانون الوضعي، وبقاء هذا الترخص في دائرة الضرورة والاستثناء.

**سابعًا:** لا حرج في دراسة القوانين الوضعية المخالفة للشريعة أو تولى تدريسها للتعرف على حقيقتها وبيان فضل أحكام الشريعة عليها، أو للتوصل بدراستها إلى العمل بالمحاماة لنصرة المظلومين واستخلاص حقوقهم، بشرط أن يكون عنده من العلم بالشريعة ما يمنعه من التعاون على الإثم والعدوان.

**ثامنًا:** تولي الصالحين الأكفاء من المسلمين بعض الولايات العامة خارج بلاد الإسلام أو في البلاد التي تحكم بالقوانين الوضعية المخالفة للشريعة، أولى من تركها لأهل الشر والفساد، وبطانة السوء الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، كما فعل نبي الله يوسف عليه السلام.

**تاسعًا:** يجوز أن يشارك المسلم كعضو في هيئة- مُحلفين- شريطة أن يكون حكمه بما يوافق الشرع، بغرض إنصاف المظلومين من المسلمين وغيرهم، فيعيد لهم حقوقهم، وينتصر لهم من ظالميهم، ولا يحكم على أحد منهم بجور.

**عاشرًا:** يجب على المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام أفرادًا وجماعات أن يسعوا إلى إيجاد البديل الشرعي عن القضاء الوضعي، وذلك عن طريق مجالس الصلح والتحكيم ونحوه، والسعي إلى التسكين القانوني لهذه الآليات، والحصول على إقرار دول إقامتهم بأحكامها، وعليهم أن يتواصوا فيما بينهم بالأخلاق الإسلامية الكريمة التي تقيهم الخصومات ابتداءً. والله تعالى أعلى وأعلم[1].

**خلاصة القول:** أنه يشرع العمل بالمحاكم في البلاد غير الإسلامية شريطة أن يكون ذلك للضرورة كالمطالبة بحق أو دفع مظلمة، أو تخفيف ما يمكن تخفيفه من الشرِّ عن المسلمين وتكثير ما يستطيع تكثيره من الخير لهم.

**المسألة الربعة: حكم مهنة المحاماة[2] في المحاكم غير الإسلامية لدى دول الأقليات الإسلامية:**

عادة ما يكون المحامي عالماً بالقانون ونظرياته وتطبيقاته لذلك يمكنه تقديم وصف دقيق لجميع حقوق موكله، وإرشاد موكله إلى الوسائل التي يوفرها القانون للمحافظة على حقوقه ، و إلى أوجه الدفاع المتوفرة تجاه دعاوى خصومه.

---

(1) المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في كوبنهاجن/ الدنمارك، في الفترة 4-7 جمادى الأولى 1425 هـ 22-25 يونيو، عام 2004، يراجع : النظام القضائي الأستاذ الدكتور رأفت عثمان ص64، فتاوى الشبكة الإسلامية (12/ 12705، بترقيم الشاملة آليا) ذا الملف هو أرشيف لجميع الفتاوى العربية بالموقع حتى تاريخ نسخه (وعددها 90751) (الفتوى رقم: 10891.

(2) المحاماة في اللغة : على وزن مفاعلة وهي مشتقة من حامى عنه ، من الحماية ، والحماية قد تكون حماية شر ودفاع عنه ، وقد تكون حماية خير ودفاع عنه .قال الإمام الزبيدي : (حمى الشيء يحميه حمياً بالفتح وحماية بالكسر ومحمية منعه ودفع عنه ، وحاميت عنه محاماة وحماء منعت عنه ). تاج العروس من جواهر القاموس الزبيدي ط دار الهداية الأسكندرية (37/ 483).

و بما تقدم يتبين أن المحاماة كلمة أصيلة في اللغة العربية وهي مشتقة من فعل حمى ، وحماية المتهم و حقوقه الشرعية هي صلب مهمة المحامي الشرعي .

ثانيا: المحاماة فى الاصطلاح الشرعى:المحاماة في الشريعة الإسلامية ما هي إلا الوكالة بوجه عام والوكالة بالخصومة بوجه خاص.

قواعد المرافعات والقضاء في الإسلام عبد العزيز خليل بدوي ط مكتبة الجامعة الأرنية ط الأولى 2014 (ص: 147).

ثالثا: المحاماة فى الاصطلاح الوضعي: تعرف المحاماة فى القانون الوضعى بأنها: مهنة تتضمن أنواعاً ثلاثة من الأعمال القانونية هي : تقديم الفتاوى القانونية، و تمثيل الموكل في الدعاوى .و الدفاع عن الموكل أمام المحاكم وغير المحاكم.المحاماة في ضوء الشريعة الإسلامية والقوانين العربية د. مسلم محمد جودت اليوسف ط مؤسسة الريان بيروت 2001 (ص: 62).

كما يمثل المحامى الموكل في الدعاوى. و يعد هذا العمل من أهم أعمال المحامي ، فهو يسمح له بالحلول محل موكله في تحريك الدعوى القضائية والإشراف على الأعمال ، والإجراءات القانونية .

ويعتبر الدفاع عن الموكل نشاطاً صرفاً يقوم به المحامي ولا يمكن لغيره القيام به إلا بشروط عديدة ضمن دائرة ضيقة تحددها القوانين ([1]).

**رابعا: مشروعية المحاماة:**

لا خلاف بين الفقهاء في مشروعية الوكالة في الخصومة(كالمحامة)[2]والأصل في ذلك الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾. ([3]) دلت الآية الكريمة : على مشروعية الاستعانة بالمعين في الإفصاح عن الحق وإظهار الحجة؛بطلب موسى إرسال أخيه هارون معه عونًا وردءًا يتكلم عنه بكثير م ما لا يفصح به لسانه فآتاه سؤله" [4].

1) المحاماة د. مسلم اليوسف معهد المعارف الفلبين، د. ت. ، ص 6-13.

(2) انقسم العلماء المحدثين إلى فريقين في حكمهم على مزاولة مهنة المحاماة . فريق محلل وآخر محرم . وسعى كل من الفريقين إلى حشد الأدلة والبراهين المؤكدة لاجتهاده.

وسبب هذا الاختلاف بين الفقهاء المحدثين يتمثل فى الآتى:

1- سوء سمعة المحامي القانوني وأثره السيء على المتقاضين والمحاكم . 2-عدم وجود تطبيق عملي متطور لهذه المهنة في التاريخ الإسلامي .

3-عدم وجود نص شرعي أكيد يحلل أو يحرم هذه المهنة .

وفيما يلى استعراض كل قول، و أدلته:

القول الأول: ذهب إلى تحريم مهنة المحاماة. وذهب إلى ذلك أبي الأعلى المودودي عليه رحمة الله ، والشهيد الدكتور عبد الله عزّام ، والدكتور خادم حسين. و استندوا في ذلك إلى الآتي:

أولا: ترافع المحامي أمام الطاغوت الذي يحكم بغير ما أنزل الله .

ثانيا: إن الإسلام لا يبيح التوكيل بالخصومة أمام القضاء إلا في حالات اضطرارية .

ثالثا: أن المحاماة عبارة عن شفاعة في حدود الله .

ويجاب عن هذه الأسباب بالآتي:

أولا: إن المحاماة تصبح شرعية إذا لم يترافع المحامي أمام طاغوت ، بل أمام قاضي شرعي يحكم بما أنزل الله .

ثانيا: القول بأن الإسلام لا يبيح التوكيل بالخصومة أمام القضاء إلا في حالات اضطرارية مردود. فالحقيقة هي أن الوكالة بالخصومة جائزة في كل القضايا كقاعدة عامة إذا كانت ضمن دائرة المساعدة على إظهار الحقيقة وتطبيق الشريعة . ثالثا: أن المحاماة عبارة عن شفاعة في حدود الله يجاب عنه بأن الشفاعة التي لا تجوز هي طلب الرحمة لمقترفي الحد بعد ثبوت الحد وصدور حكم قضائي عليهم بذلك .

القول الثاني: ذهب إلى جواز مزاولة مهنة المحاماة. و ذهب إلى ذلك كثير من المعاصرين. و استدلوا بالعديد من الأدلة أهمها: تم عرضها أعلى عند الحديث على مشروعية المحاماة .

وللفائدة والزيادة تراجع الأقوال والأدلة : الفقه الميسر أ. د. عَبد الله بن محمد الطيّار، أ. د. عبد الله بن محمّد المطلق، د. محمَّد بن إبراهيم الموسَى مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض – المملكة العربية السعودية ط الأولى 1432/ 2011 . المحاماة د. مسلم اليوسف معهد المعارف الفلبين، د. ت. .

([3]) سورة القصص من الآية: 34.

(4 )تفسير ابن كثير ط دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت ط الأولى - 1419 هـ (3/ 148)، الفقه الميسر 64/8

.

**أما السنة والأثر** : فعَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ، مِنْ جَهْدٍ أَصَابَهُمْ، فَأُخْبِرَ مُحَيِّصَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ قُتِلَ وَطُرِحَ فِي فَقِيرٍ أَوْ عَيْنٍ، فَأَتَى يَهُودَ فَقَالَ: أَنْتُمْ وَاللَّهِ قَتَلْتُمُوهُ، قَالُوا: مَا قَتَلْنَاهُ وَاللَّهِ، ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ، فَذَكَرَ لَهُمْ، وَأَقْبَلَ هُوَ وَأَخُوهُ حُوَيِّصَةُ – وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ – وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ، فَذَهَبَ لِيَتَكَلَّمَ وَهُوَ الَّذِي كَانَ بِخَيْبَرَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِمُحَيِّصَةَ: «كَبِّرْ كَبِّرْ» يُرِيدُ السِّنَّ، فَتَكَلَّمَ حُوَيِّصَةُ، ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِمَّا أَنْ يَدُوا صَاحِبَكُمْ، وَإِمَّا أَنْ يُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ.»[1] .

وجه الدلالة من الرواية يظهر في كلام الإمام النووي رحمه الله قال :واعلم أن حقيقة الدعوى إنما هي لأخيه عبد الرحمن لا حق فيها لابني عمه، وإنما أمر النبي ﷺ أن يتكلم الأكبر وهو حويصة؛ لأنه لم يكن المراد بكلامه حقيقة الدعوى بل سماع صورة القصة وكيف جرت، فإذا أراد حقيقة الدعوى تكلم صاحبها. ويحتمل أن عبد الرحمن وكل حويصة في الدعوى ومساعدته أو أمر بتوكيله[2].

–وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ، قَالَ: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَكْرَهُ الْخُصُومَةَ، فَكَانَ إِذَا كَانَتْ لَهُ خُصُومَةٌ وَكَّلَ فِيهَا عَقِيلَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَلَمَّا كَبِرَ عَقِيلٌ وَكَّلَنِي.([3])»

وجه الدلالة من الأثر : يظهر في قول ابن هبيرة: حيث قال "واتفقوا على أن الوكالة من العقود الجائزة في الجملة وأن كل ما جازت به النيابة من الحقوق جازت الوكالة فيه كالبيع والشراء والإجارة وقضاء الدين والخصومة في المطالبة بالحقوق والتزويج والطلاق وغير ذلك. [4].

**أما الإجمــــاع** : فقد أجمع الفقهاء على جواز التوكيل في المطالبة بالحقوق والخصومة ونحوها، قال ابن المنذر: "وأجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن للمريض العاجز عن الخروج إلى مجلس الحكم والغائب عن المصر أن يوكل كل واحد منهما وكيلًا يطلب له حقه ويتكلم عنه" [5].

**أماالمعقــــول** : إن الله تعالى خلق الناس متفاوتين في المواهب والقدرات ، فمنهم من أوتي القدرة والكفاءة التي تجعله على استعداد ، لأن يباشر جميع أعماله بنفسه ، إلا أنه قد تتوالى عليه الشواغل وتتزاحم عليه الأعمال فيضطر إلى الاستعانة بالآخرين.

ومن الناس من يكون صاحب حق ، ولكنه لم يؤت من الحجة واللسان، والفصاحة والبيان ما يجعله قادراً على أن يظهر حقه ويدافع عن نفسه وقد يكون خصمه ألحن منه في حجته ، فيقلب باطله حقاً .من أجل ذلك

---

(1 ) صحيح البخاري كتاب الأحكام باب كِتَابِ الحَاكِمِ إِلَى عُمَّالِهِ وَالقَاضِي إِلَى أُمَنَائِهِ (75/9)(7192) ،وصحيح مسلم كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات باب القسامة (1294/3)(1669).

([2])شرح النووي على مسلم (11/ 146)

(3 ) البيهقي في السنن الصغير كتاب الوكالة باب الْوَكَالَةِ (2/ 308)(2108)،وفي السنن الكبرى كتاب الوكالة باب التوكيل في الخصومات مع الحضور والغيبة (6/ 134)(11437).

(4 ) الإفصاح عن معاني الصحاح ط دار الوطن1417هـ (1/ 452) .

([5] ) الإجماع لآبن المنذر (ص: 128).

كله كانت الحاجة ماسة إلى الاعتماد على غيرهم ولاستفادة من خبراتهم في بعض أعمالهم ، قليلة كانت أم كثيرة فكانت المصلحة في تشريع الوكالة سداً للحاجة وتيسيراً للمعاملة ، ورفعاً للحرج [1].

–و بعد كل هذه الأدلة النقلية والعقلية يتبين أن المحاماة شرعية وأصلية في الشريعة الإسلامية. إلا أنها ينبغى أن تكون منضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية. فلا يجوز الترافع أمام المحاكم التى تطبق القوانين الوضعية اللهم فى حالات الضرورة القصوى حيث لا يتوافر بديل لإحقاق الحق، و إنصاف المظلوم. و يقاس على ذلك الحالات الاضطرارية للأقليات المسلمة فى البلاد الكافرة التى تتحاكم إلى القوانين الوضعية. و تقدر الضرورة بقدرها. أما أن تتخذ المحاماة كمهنة للتكسب بالترافع أمام القوانين الوضعية فلا يجوز ذلك شرعا، و الله أعلم.



(1 ) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (5/ 4059)، الفقه الميسر (8/ 16) مع تصرف .

**خاتمة البحث :**

استهدف البحث بيان مفهوم التحكيم، و التحاكم، و حكمهما، و بيان بعض المسائل المتعلقة بهما لدى أفراد الأقليات المسلمة.

وأسفر البحث عن العديد من النتائج منها ما يلى:

أولا: أن التحكيم، و التحاكم فى المحاكم غير الإسلامية جائز بشروط معينة.

ثانيا: الإشهاد على الحكم ليس شرطا لصحة التحكيم، وإنما هو شرط لقبول قول الحكم عند الإنكار.

ثالثا: الرجوع عن التحكيم جائز. ولكن هذا الحق ليس مطلقا.

رابعا: يتمثل أثر التحكيم في لزوم الحكم ونفاذه، كما يتمثل في إمكان نقضه من قبل القضاء.

خامسا: لكل من الطرفين عزل المحكم قبل الحكم، إلا إذا كان المحكم قد وافق عليه لقاضي، فليس لهما عزله.

سادسا: عدم جواز التحاكم فى البلاد غير الإسلامية فى مسائل الأحوال الشخصية. فالأقليات المسلمة في البلاد التى لا يسمح نظامها بغير قضاء الدولة، ليس أمامهم إلا الالتجاء إلى الصلح أو التحكيم، فيختارون من بينهم أو من الخارج مسلماً عادلاً عالماً بالشرع يفصل في قضاياهم المتعلقة بالأحوال الشخصية وفق أحكام الشريعة.

سابعا: الأحكام الصادرة على المسلمين فى الدول غير الإسلامية لها حجيتها إذا ترتب على خلافها ضرر أكبر.

ثامنا: جواز العمل فى المحاكم غير الإسلامية بشروط معينة.

**و يوصى البحث بالآتى:**

أولا: ضرورة سعى الدول الإسلامية للضغط على الدول غير الإسلامية للاعتراف بالأقليات المسلمة، والاعتراف بحقهم فى إنشاء محاكم إسلامية.

ثانيا: على المراكز، و الهيئات الإسلامية فى البلاد غير الإسلامية تفعيل وظيفتها في مجال التحكيم باعتباره البديل الشرعى عن المحاكم غير الإسلامية.

ثالثا: على المراكز، و الهيئات الإسلامية فى البلاد غير الإسلامية تبصير أفراد الأقليات الإسلامية بالأحكام المتعلقة بالتحكيم، و التحاكم إلى مؤسسات غير إسلامية.



## مراجع البحث


1. القرآن الكريم.
2. الإجماع أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري 319هـ ط دار المسلم للنشر والتوزيع الأسكندرية ط الأولى 1425هـ/ 2004م.
3. الأحكام السلطانية للماوردي (المتوفى: 450هـ) ط دار الحديث – القاهرة .
4. الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي سليمان توبولياك ط درار النفائس الأردن ط الأولى
5. إعلام الموقعين عن رب العالمين (المتوفى: 751هـ)ط دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى، 1991م .
6. الإفصاح عن معاني الصحاح (المتوفى: 560هـ)ط دار الوطن1417هـ د ت.
7. الأقليات المسلمة فى أوروبا، سيد عبد المجيد بكر، د. ط.، ( المملكة العربية السعودية: رابطة العالم الإسلامى، (د. ت. ).
8. أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي (المتوفى: 684هـ) ط دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى 1998م
9. إيضاح طرق الإستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة بن المِبْرَد الحنبلي ط دار النوادر، سوريا (مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادي)ط الأولى، 1432 هـ - 2011 م
10. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ابن نجيم (المتوفى: 970هـ)ط دار الكتاب الإسلامي دمشق ط الثانية د ت
11. بدائع الصنائع السكاني (المتوفى: 587هـ) ط دار الكتب العلمية بيروت ط الثانية 1406هـ -1986م .
12. تاج العروس من جواهر القاموس الزبيدي (المتوفى: 1205هـ) ط دار الهداية الأسكندرية د ت.
13. التاج والإكليل أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ) ط دار الكتب العلمية ط الأولى، 1994م .
14. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ابن فرحون (المتوفى: 799هـ) ط مكتبة الكليات الأزهرية ط الأولى، 1986م.
15. تحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء غير الإسلامي، محمد جبر الألفي، مقال منشور على شبكة رسالة الإسلام http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4385
16. التحكيم في الشريعة الإسلامية د. الدكتور معن خالد القضاة أستاذ مساعد بالجامعة الإسلامية الأمريكية 2010 بدون ط .
17. التوقيف على مهمات التعاريف الحدادي المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ) ط عالم الكتب القاهرة ط الأولى، 1410هـ-1990م .
18. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه(صحيح البخاري) : محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ت 256هـ ، طبعة : دار ابن كثير اليمامة بيروت ، الثالثة 1987م ، تحقيق : د . مصطفى ديب البغا .
19. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (المتوفى: 671هـ)ط دار الكتب المصرية ط الثانية، 1384هـ - 1964 م .
20. جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي محمد المستيري،منشورات كارم الشريف. تونس. الطبعة الأولى. 2014 .
21. حاشية ابن عابدين (المتوفى: 1252هـ) ط دار الفكر-بيروت ط الثانية، 1412هـ - 1992م .
22. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير بن عرفة الدسوقي (المتوفى: 1230هـ)ط دار الفكر بيروت د ت .

23. حاشية السندي على على سنن ابن ماجه نور الدين السندي (المتوفى: 1138هـ) ط دار الجيل - بيروت، طة دار الفكر، الطبعة – الثانية.د ت.

24. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي ( 1231 هـ) ط دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ط الطبعة الأولى 1997م.

25. حاشيتا قليوبي (1069 هـ)وعميرة (957هـ.) أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة ط دار الفكر - بيروت1995م (4/ 299) .

26. الذخيرة للقرافي (المتوفى: 684هـ) ط دار الغرب الإسلامي- بيروت ط الأولى، 1994 م .

27. الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (المتوفى: 911هـ)، ط دار الكتب العلمية 1403 هـ .

28. روضة الطالبين عمدة المفتين النووي (المتوفى: 6 76هـ) ط المكتب الإسلامي، بيروتط: الثالثة، 1991م .

29. السراج الوهاج على متن المنهاج الغمراوي (المتوفى: بعد 1337هـ) ط دار المعرفة بيروت .

30. سنن أبي داود : سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني ت 275هـ ، طبعة : دار الفكر بيروت ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .

31. السنن الصغرى أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي458هـ

32. السنن الكبري : أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي 458هـ ، طبعة : مكتبة دار الباز مكة المكرمة ، 1414هـ ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا .

33. سنن النسائي : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي ت 303هـ ، طبعة : مكتب المطبوعات حلب ، الطبعة الثانية ، 1406هـ ، 1986 م ، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة .

34. شرح صحيح البخاري، لابن بطال ط مكتبة الرشد - السعودية، الرياض ط: الثانية، 1423هـ - 2003م .

35. شرح فتح القدير السيواسي ط دار الفكر بيروت ، ط الثانية .

36. صحيح مسلم : مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري ت 261هـ ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .

ط جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي . باكستان الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1989م

37. عمدة السالك وعدّة الناسك ابن النقيب المصري (المتوفى: 769هـ) ط دار الجيل طالأولى .

38. العناية شرح الهداية البابرتي (المتوفى: 786هـ) ط دار الفكر بيروت .

39. غياث الأمم والتياث الظلم ،الشهير بالغياثيّ، الجويني (المتوفى: 478هـ) ط دار الدعوة الاسكندرية1979 ، ط الأولى

40. فتاوى الشبكة الإسلامية (12/ 12705، بترقيم الشاملة آليا) ذا الملف هو أرشيف لجميع الفتاوى العربية بالموقع حتى تاريخ نسخه (وعددها 90751) (الفتوى رقم: 10891.

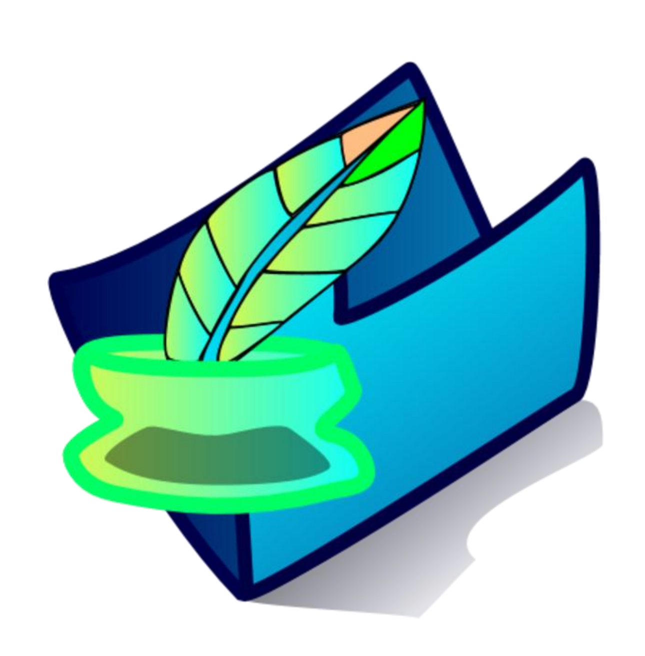
41. الفتاوى الهندية لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي ط دار الفكردمشق ط الثانية .

42. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها) أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، ط دار الفكر - سوريَّة – دمشق .

43. فقه الأقليات، تاريخه وأسباب ظهوره عبد الله بن بَيَّه ط دار المنهاج جدة ط الثانية 2012 م .

44. فقه الأقليات عند الشيخ القرضاوى، حسين حلاوة، د. ط.، ( قطر: د. ن.، 1428هـ - 2007 م .
45. الفقه الميسر أ. د. عَبد الله بن محمد الطيّار، أ. د. عبد الله بن محمّد المطلق، د. محمَّد بن إبراهيم الموسَى مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض – المملكة العربية السعودية ط الأولى 1432/ 2011 .
46. القاموس الفقهي سعدي أبو حبيب ط دار الفكر. دمشق ط الثانية 1988 م.
47. قواعد الأحكام في مصالح الأنام العز بن عبد السلام (المتوفى: 660هـ) ط الكليات الأزهرية – القاهرة (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة1991 م .
48. قواعد المرافعات والقضاء في الإسلام عبد العزيز خليل بدوي ط مكتبة الجامعة الأرنية ط الأولى 2014 .
49. قيام جماعة المسلمين مقام القاضي، عبدالله الشيخ المحفوظ بن بيّه، د. ط.، ( د. م.، د. ن.، د. ت. ).
50. الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر (المتوفى: 463هـ) ط مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ط الثانية 1980م .
51. الكافي لابن قدامة (المتوفى: 620هـ) ط دار الكتب العلمية ط الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
52. كشاف القناع منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (المتوفى: 1051هـ)ط دار الفكر بيروت 1402هـ .
53. المبسوط السرخسي ط دار المعرفة بيروت1993م.
54. مجلة الأحكام العدلية لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية ، ط نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي .
55. مجلة رسالة الإسلام، العدد الحادى عشر، ضيف فى 1433/04/11 الموافق 2012/03/0 4.
56. مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ،الدورة السادسة عشرة ، العدد السادس عشر الجزء الرابع، 2005 .
57. مجلس الاوروبي للافتاء والبحوث ( أعمال الدورة الحادية عشرة) التي عقدت في استوكهولم بالسويد في الفترة من 1 . 7 يوليو (تموز) 2003.
58. المحاماة د. مسلم اليوسف معهد المعارف الفلبين، د. ت. .
59. المحاماة د. مسلم اليوسف معهد المعارف الفلبين، د. ت. .
60. المحاماة في ضوء الشريعة الإسلامية والقوانين العربية د. مسلم محمد جودت اليوسف ط مؤسسة الريان بيروت 2001 .
61. مختار الصحاح، زين الدين أو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفى الرازى، المتوفى (666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، ( بيروت: المكتبة العصرية، 1999).
62. مدونة دكتور صلاح الصاوى، http://el-wasat.com/assawy/?cat=42
63. المدونة مالك بن أنس (المتوفى: 179هـ) ط دار الكتب العلميةط الأولى، 1994م.
64. مشروعية التحكيم في الفقه الإسلامي للدكتور زيد عبد الكريم الزيد بدون ط.
65. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى الرحيبانى الحنبلي (المتوفى: 1243هـ) ط المكتب الإسلامي بيروت ط: الثانية، 1994م
66. مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج الخطيب الشربينى (المتوفى: 977هـ)ط دار الفكر بيروت .
67. المغني بن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ) ط مكتبة القاهرة 1388 هـ .

68. منار السبيل شرح الدليل ابن ضويان (المتوفى: 1353هـ)ط المكتب الإسلامي بيروت ط السابعة 1989م
69. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج : أبو زكريا يحيي بن شرف النووي 676 هـ ، طبعة : دار إحياء التراث العربي بيروت ،ط الثانية 1392 هـ.
70. مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب (المتوفى: 954هـ) ط دار الفكر بيروت ط الثانية 1978م.
71. المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في كوبنهاجن/ الدنمارك، في الفترة 4-7 جمادى الأولى 1425 هـ 22-25 يونيو، عام 2004،
72. النظام القضائي الأستاذ الدكتور رأفت عثمان أستاذ الفقه المقارن جامعة الأزهر ط دار البيان ط الثانية .1994م
73. نظرات تأسيسية في فقه الأقليات طه العلواني، مجلة إسلامية المعرفة. العدد 19. 1999م .
74. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ) دار الفكر، بيروت ط أخيرة - 1404هـ/1984م .



# من فقه الأقليات المسلمة
# حكم شراء المنازل بقروض ربوية في بلاد الغرب

**الدكتور عبد القادر أحنوت**

أستاذ بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور جامعة محمد الأول - المغرب

أصدر المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث في دورته الرابعة المنعقدة في مدينة دبلن بإيرلندا عام 1420هـ الموافق لعام 1999م فتوى بهذا الخصوص، فبعد تأكيده حرمة الربا وأنه من السبع الموبقات، وأن فوائد البنوك هي الربا المحرم، وبعد مناشدته المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها، أفتى بجواز القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته في بلاد الغرب، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده فائض أو سيولة مالية تمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة.

وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين:

الأول: قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة خاصة كانت أم عامة"، والمسكن من الحاجات الأساسية العامة بالنسبة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام، وتتمثل هذه الحاجة في تحسين أحوالهم المعيشية حتى يرتفع مستواهم ويكونوا أهلا للانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس، ويغدو صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم ليقوموا بواجب الدعوة ويساهموا في بناء المجتمع العام، وهذا يقتضي ألا يظل المسلم يكد طوال عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه أو نشر دعوته.

الثاني: واعتبره المجلس مكملا للمرتكز الأول، وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني، والمروي كذلك عن سفيان الثوري وإبراهيم النخعي، من جواز التعامل بالربا أو غيرها من العقود الفاسدة بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام.

وقد دعم المجلس هذه الفتوى بعدة أمور منها:

أ- أن المسلم غير مكلف شرعا بإقامة أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام، لأن هذا ليس في وسعه، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي.

وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردا، مثل أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشروبات

والملبوسات وما يتعلق بالأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور ولم يستطع بحال إقامة دينه لوجب عليه أن يهاجر.

ب- أن المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة ومنها عقد الربا في دار القوم، سيؤدي ذلك به إلى أن يكون التزامه بالإسلام سببا لضعفه اقتصاديا وخسارته ماليا، والمفروض أن الإسلام يقوي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضره، وهو إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب منه ولا يأخذ مقابله، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم، وبهذا يظل المسلم أبدا مظلوما ماليا بسبب التزامه بالإسلام، والإسلام لا يقصد أبدا إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به، وأن يتركه في غير دار الإسلام لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه، في حين يحرم على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة والمعترف بها عندهم.

ج- أن الأقساط التي يدفعها المسلمون في هذه الديار تعادل الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحيانا تكون أقل، ومعنى هذا أننا إذا حرَّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك حرَمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته، وهو من الحاجات الأصلية، وربما يظل عشرين أو ثلاثين سنة أو أكثر يدفع إيجارا شهريا أو سنويا ولا يملك شيئا، على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة وربما أقل أن يملك البيت.

د- أن المسلم يظل في الإيجار عرضة للطرد من المسكن إذا كثر عياله، أو كثر ضيوفه، أو كبر سنه، أو قل دخله أو انقطع، وتملك المسكن يكفي المسلم هذا الهم، كما يمكنه أن يختار المسكن قريبا من المسجد والمركز الإسلامي والمدرسة الإسلامية ويهيئ فرصة للمجموعات المسلمة أن تتقارب في مساكنها عسى أن تنشئ لها مجتمعا إسلاميا صغيرا داخل المجتمع الكبير، فيتعارف فيه أبناؤهم وتقوى روابطهم ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام وقيمه العليا. كما أن هذا يمكن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية مادام مملوكا له.

هـ- أن المسلم هنا يوكل الربا ولا يأكله، أي هو يعطي الفائدة ولا يأخذها، والأصل في التحريم منصب على أكل الربا كما نطقت به آيات القرآن الكريم، وإنما حرم الإيكال سدا للذريعة، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد. ومن القواعد الشهيرة أن ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة[1].

وقد صدرت فتوى أخرى قبل فتوى المجلس الأوربي من الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله تجيز هذه المسألة للمسلمين في أمريكا وكندا بإطلاق، سواء تحققت الضرورة أم الحاجة أو لم يتحقق شيء من ذلك، وسواء تعلق الأمر بشراء المسكن أم غيره، واستند في هذه الفتوى إلى قول أبي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن بجواز التعامل بالربا في دار الحرب[2].

وكذلك أفتى بالجواز في هذه المسألة مؤسس ورئيس مجمع الفقه الإسلامي بالهند الشيخ مجاهد الإسلام

---

[1] انظر في هذه الفتوى:"المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث"، العددان 4و5، ص: 131. "فتاوى معاصرة" للشيخ يوسف القرضاوي: 625/3.

[2] فتاوى مصطفى الزرقا، ص: 622-623.

القاسمي رحمه الله[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الفتوى من المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث لم يقع حولها الإجماع، وإنما صدرت بقرار أغلبية الأعضاء، فقد علق الشيخ عبد الله بن بيّة عضو المجلس في كتابه "صناعة الفتوى وفقه الأقليات" على قرار هذه الفتوى بما يفيد المخالفة، حيث قال: "نقول عنه باختصار إنه لا يبيح التعامل بإطلاق بالربا في ديار غير المسلمين كما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله، لكنه يبيحه في حالة الحاجة الشخصية التي لا تتجاوز محلها، فهو ترجيح مقيد بالحاجة طبقا لشروط الترجيح بالحاجة. وإن كنت لا اتفق مع صياغة بعض الفقرات، وبخاصة فيما يتعلق بالقول إن الحاجة وحدها تكفي في إباحة هذا التعامل. والحقيقة أن الحاجة لا تكفي لإباحة الربا، وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحا بأصل عام شهد الشرع باعتباره وهو الحاجة والتيسير"[2]

كما خالف عضوان آخران هذه الفتوى مخالفة صريحة، وعقبا عليها تعقيبا مفاده أن شراء البيوت عن طريق القروض الربوية من البنوك أو غيرها محرم شرعا، وأن الحجج التي سيقت لجواز ذلك لا تقوى على إباحته[3].

## تحرير محل النزاع:

إن الذي لا ينبغي أن يحصل حوله الخلاف في هذه القضية، هو أن الإنسان إذا اضطر إلى ذلك اضطرارا بينا ولم يجد من يقرضه قرضا حسنا أو أي وسيلة أخرى مشروعة، ولو بالإيجار، تمكنه من الحصول على مسكن يحفظ به نفسه وعرضه وماله، جاز له الاستقراض بالربا لأن الضرورات تبيح المحظورات، وله أن يترخص بقدر ما يزيل ضرورته من غير توسع أو زيادة، ولا أظن أحدا يخالف في هذا.

يبقى الخلاف في الزيادة على قدر الضرورة إلى قدر الحاجة، وذلك كمن يريد أن يتوسع في مسكنه بقدر ما يحقق له نوعا من الارتياح والتفسح، أو يريد أن يمتلك مسكنا بدل أن يستأجر، هل يجوز له الاستقراض بالربا أو لا؟

قبل تحرير القول في المسألة أرى أنه من المناسب جدا بيان بعض القضايا المهمة بين يدي هذه النازلة، وذلك لمعرفة مدى انضباط الأدلة المعتمدة لدى القائلين بالجواز في تحقيق مناطها. ويتجلى بيان هذه القضايا في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

أولا: هل الربا من محرمات المقاصد أم هو من قبيل محرمات الوسائل والذرائع؟

ثانيا: هل يجوز التعامل بالربا في ديار المخالفين في الدين، وما هو القول الراجح في هذه المسألة الخلافية بين الفقهاء؟

ثالثا: هل المسكن من الضروريات أم من الحاجيات، وما هو مقدار المسكن الضروري الذي إن تجاوزه

---

[1] "دراسات فقهية وعلمية"، للشيخ القاسمي، ص: 75.

[2] صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص:238.

[3] انظر هذا التعقيب في: "في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى"، للشيخ يوسف القرضاوي، ص: 179. فقد أورده حفظه الله وعلق عليه انتصارا لفتوى الجواز.

الإنسان يصير في حقه من الحاجيات؟

### هل الربا محرم لذاته أم لغيره؟

الربا في لغة العرب يعني: الزيادة والنماء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ (الحج: 5)، أي زادت وارتفعت وتحرك النبات في جوفها بسبب نزول الماء عليها.

هذا أصل الربا في الاستعمال اللغوي، وأما في الاصطلاح فقد عرفه ابن قدامة بأنه: "الزيادة في أشياء مخصوصة"[1].

ثم قال: "وهذا التعريف يشمل ربا الفضل والنسيئة، لأن المراد بالزيادة هنا ما تشمل الزيادة الحسية وهي الخاصة بربا الفضل، والحكمية وهي التأجيل في الزمن، وهي الخاصة بربا النسيئة"[2].

وربا النسيئة هو الذي تعارف عليه أهل الجاهلية وتعاملوا به، وهو الذي نزل القرآن بتحريمه، ويسمى أيضا بربا الديون، وصورته أن يأتي الدائن عند حلول الأجل فيقول للمدين: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال وزاده الدائن في الأجل[3].

وقد كانت هذه الصورة تجري أيضا في البيوع حيث يطلب البائع مزيدا من الفائدة عند حلول الأجل ليمد للمشتري في المبيع، فقد ذكر ابن العربي "أنهم كانوا يتبايعون ويربون، وكان الربا عندهم معروفا يبايع الرجل الرجل إلى أجل فإذا حل الأجل قال: أتقضي أم تربي؟ يعني: أم تزيدني على مالي واصبر أجلا آخر، فحرم الله تعالى الربا وهو الزيادة"[4].

يقول ابن رشد: "اتفق العلماء على أن الربا يوجد في شيئين: في البيع، وفيما تقرر في الذمة من بيع وسلف أو غير ذلك، فأما الربا في ما تقرر في الذمة فهو صنفان: صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية الذي نهي عنه، وذلك بأنهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون، فكانوا يقولون: انظرني أزدك، وهو الذي عناه عليه الصلاة والسلام بقوله في حجة الوداع: "ألا وإن ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب"، والثاني ضع وتعجل وهو مختلف فيه... وأما الربا في البيع فإن العلماء أجمعوا على أنه صنفان: نسيئة وتفاضل"[5].

والنسيئة من النساء ومعناه التأخير، أي تكون الزيادة فيه مقابل التأجيل، وهذا يقع في الدين والبيع، وأما ربا الفضل فهو البيع مع زيادة أحد العوضين المتحدين في الجنس عن الآخر كبيع الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة،

---

[1] المغني: 25/4.

[2] المغني: 25/4.

[3] إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم: 103/2.

[4] أحكام القرآن: 265/1.

[5] بداية المجتهد: 209/2.

فكل زيادة فيما اتحد جنسه هي فضل ربوي إلا أن يكون البيع وزنا بوزن مثلا بمثل[1]. وهذا النوع من الربا لا مدخل له في الدين.

وأشد هذين النوعين من حيث قوة التحريم هو ربا النسيئة، وأما ربا الفضل فهو من محرمات الوسائل لأنه قد يتدرج بالربح المعجل إلى ربح مؤجل ومؤخر. يقول ابن القيم: "الربا نوعان: جلي وخفي، فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصدا، وتحريم الثاني وسيلة. فأما الجلي فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافا مؤلفة... وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع، كما صرح به في حديث أبي سعيد الخذري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، فإني أخاف عليكم الرما"، والرما هو الربا، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة"[2].

ولا شك في أن الفوائد التي يدفعها المقترض للبنك المقرض هي من الربا المحرم تحريم المقاصد، لأنها من ربا الديون التي تدخل في النسيئة والتأخير، وصورة هذا التعامل الربوي أن يقصد إنسان شراء شيء ما، مسكن أو غيره، فيلجأ إلى مؤسسة مالية ليقترض ثمن الشيء المرغوب في شرائه، فيعقد مع هذه المؤسسة عقدا يلتزم فيه برد الثمن على أقساط شهرية بفائدة مشروطة ومتفق عليها في العقد ابتداء بحسب المدة المحددة، وقد تصل هذه الفوائد في نهاية مدة السداد إلى ضعفي أصل القرض.

ولا يقال إن المحرم بنص القرآن هو ربا الجاهلية الذي معناه أنهم كانوا يسلفون في أول الأمر بغير ربا حتى إذا حل الأجل ولم يقض المقترض ما عليه بدأت الزيادة، وأن الفوائد التي يدفعها المقترض للبنك لا تدخل في هذا المعنى. فصورة دفع الفائدة للبنك الربوي أولى بالتحريم لأنه لا يقبل التسليف من أول الأمر إلا بالربا، والزيادة مشروطة في العقد منذ البداية[3].

مع أن ربا الجاهلية لم يكن منحصرا في هذه الصورة فحسب، وإنما ثبت أن الربا كان يشترط من أول الأمر كذلك، فقد ذكر الرازي صورة أخرى كان التعامل الربوي في الجاهلية يجري عليها، وهي أخذ قسط شهري من المدين فائدة على رأس المال، "وذلك بأنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإذا تعذر عليه الأداء زادوا في المحق والأجل"[4].

---

[1] فإذا اختلف الجنسان جاز التفاضل، ولا يجوز النساء أي تأخير قبضهما أو قبض أحدهما رغم اختلافهما، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُرُّ بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مِثْلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد". قال الشوكاني: «ظاهر هذا أنه لا يجوز بيع جنس ربوي بجنس آخر إلا مع القبض ولا يجوز مؤجلا ولو اختلفا في الجنس"(نيل الأوطار: 72/4). والحديث دليل أيضا على أن الربا لا يدخل في الجنسين إلا في النسيئة، ويدخل في الجنس الواحد تفاضلا ونسيئة.

[2] إعلام الموقعين: 103/2-104.

[3] فوائد البنوك هي الربا المحرم: دراسة فقهية في ضوء القرآن والسنة والواقع، د يوسف القرضاوي، ص: 52. بتصرف.

[4] التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي: 357/2.

وهذه الطريقة أيضا تتعامل بها البنوك الربوية اليوم كما ورد في صيغة سؤال وجه إلى الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله من أمريكا، حيث ذكر السائل أن الفوائد تقتطع في حساب الوفاء قبل القرض الذي يكون آخر ما يوفى بعد الفوائد[1].

## حكم التعامل بالربا في بلاد غير المسلمين.

ذهب أبو حنيفة إلى القول بجواز التعامل بالربا وسائر العقود الفاسدة مع أهل الحرب في دار الحرب حتى ولو كانوا مسلمين لم يهاجروا إلينا[2].

وقال محمد بن الحسن الشيباني: "وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان"[3]. وعلل ذلك السرخسي بقوله: "لأن أموالهم لا تصير معصومة بدخوله إليهم بأمان، ولكنه ضمن بعقد الأمان ألا يخونهم فعليه التحرز عن الخيانة، وبأي سبب طيب أنفسهم حين أخذ المال فإنما أخذ المباح على وجه منعه عن الغدر فيكون ذلك طيبا له"[4].

وقيد بعض الحنفية الإباحة بما إذا حصلت الزيادة للمسلم[5].

وفي المقابل ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا فرق في تحريمه بين دار الإسلام ودار الحرب، فيحرم في دار الحرب كذلك سواء حصل بين مسلمين أم بين مسلم وحربي، وسواء دخل إليهم بأمان أم بغيره. وبهذا قال مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وأبو يوسف من الحنفية[6].

يقول النووي من الشافعية: "ما كان حراما في دار الإسلام كان حراما في دار الحرب سواء جرى بين مسلمين أم مسلم وحربي، سواء دخلها المسلم بأمان أم بغيره. هذا مذهبنا وبه قال مالك وأحمد وأبو يوسف والجمهور. وقال أبو حنيفة لا يحرم الربا في دار الحرب بين المسلم وأهل الحرب، ولا بين مسلمين لم يهاجرا منها"[7].

وقال القرافي من المالكية: "ووافقنا الشافعي وابن حنبل، لأن الربا مفسدة في نفسه، فيمتنع من الجميع"[8].

واستدل القائلون بعدم الجواز بما يأتي:

أ- عموم الآيات والأحاديث الدالة على حرمة الربا، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا

---

[1] انظر "فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا"، ص: 622.

[2] الفقه الحنفي وأدلته، الصاغرجي: 56/2.

[3] كتاب السير الكبير بشرح السرخسي: 183/4.

[4] كتاب السير الكبير بشرح السرخسي: 183/4.

[5] رد المحتار لابن عابدين: 188/4. الفقه الحنفي وأدلته للصاغرجي: 56/2.

[6] انظر: الإشراف للقاضي عبد الوهاب البغدادي: 541/2. الأم للشافعي: 249/9. الإنصاف للمرداوي: 52/5. الفقه الحنفي وأدلته، للصاغرجي: 56/2 .

[7] المجموع شرح المهذب: 391/9.

[8] الفروق: 345/3.

يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: 274)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٧﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة:276-277)..

ومنها قوله ﷺ: "اجتنبوا السبع الموبقات..."، وذكر منهن الربا[1]...

ووجه الاستدلال أن هذه الأدلة وغيرها لم تقيد التحريم بمكان دون مكان، وإنما جاءت مطلقة وعامة من غير تخصيص ولا تفصيل.

ب- القياس على الحربي الذي يدخل دار الإسلام بأمان فإنه يحرم على المسلمين التعامل معه بالربا، فكذلك إذا دخل المسلم دار الحرب لا يجوز له أن يتعامل معهم بالربا.

قال صاحب "الإشراف"[2]: "دليلنا قوله عز وجل: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وسائر الظواهر، ولأن كل مبيع لم يصح في دار الإسلام لم يصح في دار الحرب كسائر البيوع الفاسدة، ولأن كل ما كان محظورا على المسلمين في دار الإسلام كان محظورا عليهم في دار الحرب كالزنا وشرب الخمر، ولأن المسلم متى حصل في دار الحرب بأمان فأموالهم عليه محظورة، فلم يجز مبايعتهم بالربا كالحربي إذا دخل إلينا بأمان فماله علينا محظور، ولا يجوز لنا مبايعته بالربا".

واستدل القائلون بالجواز بالأدلة الآتية:

أ- ما روي عن مكحول مرسلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب"، قال السرخسي: "هذا الحديث وإن كان مرسلا، فمكحول فقيه ثقة، والمرسل من مثله مقبول"[3].

ورد عليه بأنه "لا يجوز ترك ما ورد بتحريمه القرآن وتظاهرت به السنة وانعقد الإجماع على تحريمه بخبر مجهول لم يرد في صحيح ولا مسند ولا كتاب موثوق به، وهو مع ذلك مرسل محتمل".[4]

قال الشافعي: "وما احتج به أبو يوسف لأبي حنيفة ليس بثابت، فلا حجة فيه"[5].

---

[1] أخرجه البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى".

[2] القاضي عبد الوهاب البغدادي: 541/2.

[3] المبسوط للسرخسي: 56/14.

[4] المغني لابن قدامة: 47/4.

[5] الأم: 249/9.

وقال النووي: "ولو صح لتأولناه على أن معناه: لا يباح الربا في دار الحرب جمعا بين الأدلة"[1].

ب- حديث جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبة الوداع بعرفة: "... وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله"[2].

ووجه الدلالة أن العباس رضي الله عنه بعد إسلامه استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الرجوع إلى مكة وهي دار حرب يومئذ، فكان يربي بها إلى زمن الفتح، وقد نزلت حرمة الربا قبل ذلك بسنتين ولم يبطل عليه النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح شيئا من معاملاته القَبْلية، فتبين أنه يجوز عقد الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب[3].

ونوقش بأنه ليس ثمة دليل واضح على أنه بعد إسلامه استمر على الربا، ولو سلم استمراره عليه فقد لا يكون عالما بتحريمه، فأراد النبي ﷺ إنشاء هذه القاعدة وتقريرها من يومئذ[4].

ج- أن بني النضير حين أجلاهم رسول الله ﷺ، قالوا: إن لنا ديونا على الناس لم تحل بعد، فقال: "ضعوا وتعجلوا"[5].

ووجه الاستدلال أن وضع بعض الدين بشرط التعجيل لا يجوز بين المسلمين لمعنى الربا، ثم جوزه النبي ﷺ في حقهم لأنهم كانوا أهل حرب لذلك أجلاهم، فعرفنا أنه يجوز بين المسلم والحربي ما لا يجوز بين المسلمين[6].

وهذا الحديث ذكر ابن كثير أن في صحته نظرا[7]. وعلى فرض صحته فإن واقعة إجلاء بني النضير كانت في السنة الثانية من الهجرة، فهي إذاً سابقة لنزول آيات تحريم الربا.

ثم إن هذا الحديث من مرويات ابن عباس رضي الله عنهما، وهو ممن يقول بصحة "ضع وتعجل"[8].

د- أن مال الحربيين على أصل الإباحة ولا يصير بعقد الأمان مالا معصوما، فإذا استرضاهم وأخذ أموالهم بطيب أنفسهم ولم يتعرض لهم بغدر جاز بحكم الإباحة[9].

ونوقش بأنه لا يلزم من كون أموالهم مباحة بالاغتنام استباحتها بالعقد الفاسد، ولهذا تباح أبضاع نسائهم

---

[1] المجموع: 391/9.

[2] جزء من حديث طويل رواه مسلم في كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم رقم: 1288. وابن ماجة كتاب المناسك، باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: 3074.

[3] شرح كتاب السير الكبير للسرخسي: 234/4-235.

[4] المجموع للنووي: 391/9.

[5] رواه الطبراني في "المعجم الأوسط" رقم: 6751. والحاكم في "المستدرك" رقم: 2325.

[6] المبسوط للسرخسي: 57/14.

[7] البداية والنهاية: 75/4.

[8] ضروب الربا وممارساته: قاعدة "ضع وتعجل". د.أحمد علي عبد الله، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 260-261، ذو القعدة 1423هـ/ يناير 2003م، ص: 20.

[9] فتح القدير لابن الهمام: 178/6. الإنصاف للمرداوي: 53/5.

بالسبي ولا تباح بالعقد الفاسد[1].

هـ- أن أبا بكر ﷺ قامر المشركين وخاطرهم بنصر الروم على فارس، وأقره النبي ﷺ على ذلك. فدل على جواز أكل أموالهم بأي وجه كان بشرط تحقق رضاهم بذلك[2].

ويبدو أن هذا الدليل لا يصلح حجة على ما ذهبوا إليه أيضا، لأن ذلك حصل في مكة قبل الهجرة، وتحريم الميسر جاء في سورة المائدة، وهي من آخر ما نزل من القرآن.

الترجيح: ويترجح مما سبق رأي جمهور الفقهاء القائلين بحرمة التعامل بالربا مع غير المسلم بإطلاق سواء كان في دار الحرب أم في دار الإسلام، بأمان أو بغير أمان، ويتأيد هذا الترجيح بما يأتي:

أولا: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "إن من آخر ما نزل آية الربا وإن رسول الله ﷺ توفي ولم يفسرها، فدعوا الربا والريبة"[3].

فقوله: "ولم يفسرها"، دليل على أنه ليس في التعامل الربوي صورة مباحة، إلا ما نص عليه من بعض صور ربا الفضل للحاجة كالعرايا، ولو تطلب الأمر تفصيلا لذكره النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وقد قرر الفقهاء أن ترك الاستفصال يقوم مقام العموم في المقال[4].

ثانيا: قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: 275)، وقوله ﷺ: "الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل"[5]، أي إلى فقر وذل، يعني أنه ممحوق البركة سواء حصل بين المسلمين أنفسهم أو بينهم وبين غيرهم من المخالفين في الدين.

ثالثا: ظهور أدلة المانعين وضعف أدلة المبيحين، فإن معظمها لم تسلم من مأخذ عليها، ثم إن بعضها عبارة عن أقيسة، والقياس في الفروع مشروط بعدم وجود نص من الشارع.

## هل المسكن من الضروريات أم من الحاجيات؟

مما لاشك فيه أن المسكن له أهمية بالغة في حياة الإنسان، وذلك لما يحققه من معنى السكون الذي امتن الله تعالى به حين قال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ (النحل: 80).

---

[1] المجموع للنووي: 391/9.

[2] شرح كتاب السير الكبير للسرخسي: 183/4.

[3] أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا رقم: 2276. وعلق عليه الألباني بقوله: صحيح.

[4] انظر القاعدة الثالثة من قواعد العموم والخصوص من كتاب "ترتيب فروق القرافي وتلخيصها والاستدراك عليها" لتلميذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، ص: 152.

[5] رواه أحمد ورجاله موثوقون (انظر: المسند بتعليق أحمد شاكر رحمه الله: 283/5).

وكذلك لما يحققه من الاستقلال والستر بحيث لا تتكشف عورات الإنسان للناظرين من الغادين والرائحين، والذي تدل عليه الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَاۚ﴾ (النور: 27).

وقد عد ابن حزم المسكن من ضمن ما يجب توافره لكل فرد حيث قال: "ومسكن يقيهم الشمس والمرض وعيون المارة".[1]

وإذا كان المسكن بهذه الأهمية، فما هو المقدار الضروري الذي إن حصله الإنسان منه قامت به حياته واستقرت؟

إن المقرر لدى علماء الأصول والمقاصد أن ما لابد منه فهو في رتبة الضروريات، وما زاد على ذلك فإن لحق الإنسان حرج بتركه فهو في رتبة الحاجيات، وإن لم يلحقه بتركه حرج كان من رتبة التحسينيات.

يقول العز بن عبد السلام: "... فالضروريات، كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضروريات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الجواري الفاتنات والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات"[2].

فيظهر بهذا أن الاقتراض بالربا لأجل توسيع المسكن أو تملكه فقط لا تدعو إليه ضرورة، لأن الضرورة التي تبيح المحرم في ذاته تقدر بقدرها، ولا تدخل في الأمور الزائدة عما تقوم به الحياة، وإنما تكون في الأمور الأساسية التي لا تقوم الحياة إلا بها، كأن لا يجد الإنسان من السكن ما يحفظ به نفسه وعرضه وماله، أما التوسع في ذلك والزيادة عليه إلى القدر الذي يحقق لصاحبه نوعا من الارتقاء والتفسح، فهذا لا يكون ضرورة وإنما هو أحد مقومات السعادة الدنيوية التي نص عليها الحديث النبوي[3]، وذلك لا يعدو أن يكون حاجة فقط.

وقد قرر الفقهاء أن الاقتراض بالربا لا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه ضرورة متحققة، كالقوت للعيال والكسوة الضرورية لهم، وعلاج المريض الذي يخشى عليه من تفاقم المرض ونحو ذلك، وكل امرئ متروك لدينه في تقدير ضرورته[4].

---

[1] المحلى: 453/6.

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 47/2.

[3] حديث نافع بن عبد الحارث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من سعادة المرء المسلم الجار الصالح والمركب الهنيء والمسكن الواسع".( رواه أحمد في المسند: 407/3).

[4] لأن المدار في الرخص بكل أنواعها على المشقة، والمشقة نسبية ليس لها ضابط مخصوص أو حد محدود يطرد في جميع الناس، وإنما الأمر يختلف بحسب الأحوال والعزائم، وبحسب الأزمان والأعمال، وكل مكلف فقيه نفسه في ذلك حسب قوته أو ضعفه، وهذا يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات.

فالمكلف يعرف أكثر من غيره ما إذا كان يعيش في حالة ضرورة، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "استفت قلبك... وإن أفتاك الناس وأفتوك" (رواه أحمد في مسنده، رقم: 18030. والدارمي في سننه، رقم: 2533)، بمعنى أن الإنسان مؤتمن على نفسه في ذلك، أما

## تحرير القول في المسألة:

تبين أن صورة الربا في هذه المسألة هي من أعلى مراتب المحرمات، وأن المسكن الذي يطمح إليه بعض المسلمين في بلاد الغرب لا يعدو أن يكون حاجة فقط وليس ضرورة، ولا شك في أن الحاجة لا تبيح من المحرمات إلا ما كان عارضا، ولا مدخل لها في محرمات المقاصد إذ هي في أعلى مراتب المنهيات، والانتقال منها إلى الإباحة يشترط فيه أعلى المراتب كذلك، وهذا ما قرره الحذاق من الفقهاء فقد ذكر القرافي في كتابه "الفروق"[1] قاعدة مفادها أن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يشترط فيه أعلى الرتب، وأما الانتقال من الإباحة إلى الحرمة فيكفي في ذلك أيسر الأسباب. والحاجة ليست من أعلى الرتب حتى تستباح بسببها منهيات المقاصد.

وأما قول المجيزين أن المحرم تحريم المقاصد هو أكل الربا، وأما إيكاله فهو من محرمات الوسائل، فيرده حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عند مسلم وفيه: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله"[2]. وفي رواية من طريق جابر بن عبد الله: "... وقال: هم سواء"[3].

ومقتضى اللعن في الحديث النهي عن الربا، والنهي يقتضي التحريم أكلا أو إيكالا أخذا أو إعطاء، لاستواء جميع المذكورين في الإثم من غير تفصيل.

ومن القواعد المقررة في فقه الشريعة أن "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه"،[4] والعكس صحيح كذلك، أي أن ما حرم إعطاؤه حرم أخذه، فكما لا يجوز أكل الربا لا يجوز للمسلم أن يوكله كما لا يجوز أخذ الرشوة ولا إعطاؤها.
[5]

ولا يقال إن أحكام المسلمين لا تجري على غير المسلمين، وأنهم ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة، وبالتالي لا شيء في إيكالهم وإعطائهم الربا، لأن حرمة الربا ثابتة في حقهم كذلك، لاسيما في الديانات السماوية السابقة من اليهودية والنصرانية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٥٩﴾ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ (النساء: 159-160).

---

إذا تذرع بالضرورة ولم تكن ظروفه تنطبق عليها شروط الضرورة، أو لم يكن قد بلغ حد الضرورة المبيحة للمحرم، فإنه يكون قد وقع في الإثم. (انظر: "الضرورة والحاجة الشرعيتان، حدودهما والفرق بينهما". د عبد القادر أحنوت، ص:64 ).

[1] الفرق الحادي والثلاثون: 74/3. وانظر كذلك: ترتيب فروق القرافي للبقوري، ص: 129.

[2] البخاري كتاب البيوع باب موكل الربا رقم: 2086. ومسلم كتاب المساقاة، باب آكل الربا وموكله، رقم: 1597. واللفظ له.

[3] مسلم كتاب المساقاة، باب آكل الربا وموكله، رقم: 1598.

[4] الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، ص: 182. مجلة الأحكام العدلية بشرح الآتاسي، المادة: 34، ص:77.

[5] وقد استثنى الفقهاء من هذه القاعدة ما يدفعه المستقرض بالربا في حالة الاضطرار إلى الاستقراض، وما يدفعه الوصي من بعض مال اليتيم إلى غاصبه لتخليص الباقي إذا لم يمكن تخليصه دون ذلك، ففي جميع ذلك وأمثاله تكون الحرمة فيه على الآخذ دون المعطي لأنه مضطر أو مكره، وأما في غير الاضطرار فلا يجوز. (انظر "المدخل الفقهي العام"، للشيخ مصطفى الزرقا: 1019/2) .

وكذلك وردت نصوص في الإنجيل تحرم الربا بإطلاق.[1]

ولو سلم أنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة، وهي مسألة خلافية بين الفقهاء، فإن المسلم مخاطب بها، وليس له أن ينساق وراء المخالفين في تجويزهم للربا. يقول ابن العربي: "فأما إذا أعطى من نفسه الأمان ودخل دارهم فقد تعين عليه أن يفي بألا يخون عهدهم ولا يتعرض لمالهم ولا شيء من أمرهم، فإن جوز القوم الربا فالشرع لا يجوزه، فإن قال أحد: إنهم لا يخاطبون بفروع الشريعة فالمسلم مخاطب بها"[2].

والاستدلال بعموم البلوى بالحرام في هذه المسألة وأن ما عمت بليته خفت قضيته قد لا يصح، لأن معنى ذلك أن يحصل شيوع لوقوع المحظور والتلبس به ولا يمكن الاحتراز منه ولا الانفكاك عنه بحال، بحيث تصير الحاجة إليه ماسة في عموم الأحوال ويعسر الاستغناء عنه إلا بمشقة زائدة[3].

وهذه المسألة لا تكاد تقع، ولذلك افترضها بعض الفقهاء، لاسيما الشافعية في مسمى الخيال والتنبيه عندهم، حيث تصوروا أنه لو عم الحرام الأرض أو ناحية يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على قدر سد الرمق، جاز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة ويترقى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمساكن. ويعلل الغزالي ذلك بقوله: "لأنهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب وانبتر النظام ولم يزل الخلق في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا، وفيه خراب أمر الدين وسقوط شعائر الإسلام، فكل واحد أن يتناول مقدار الحاجة ولا ينتهي إلى حد الترفه والتنعم والشبع"[4].

وهذا الذي افترضه الفقهاء لا يصلح دليلا لتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في إباحة المحرم حتى يصبح الحال حال ضرورة، والحالة افتراضية بعيدة الوقوع، وإنما سيقت لبيان حد الضرورة، وهل يكتفى بقدرها أم يتعداها إلى أكثر مما تدعو إليه الحاجة من الترفه والتبسط وأكل الملاذ.

وحتى لو فسرنا عموم الحرام باشتباهه مع غيره من الحلال واختلاطه به فقط، فإن الإباحة منوطة بعدم تميز المحرم وصعوبة الانفكاك عنه، أَمَا وقد بقيت طرق الكسب الحلال وهي الغالبة، وعرفت مسالك الحرام، وصارت للمكلف القدرة على الاجتناب، فلا يجوز حينئذ الاقتراض بالربا، يقول الجويني: "وما ذكرناه فيه إذا عمت المحرمات وانحسمت الطرق إلى الحلال، فأما إذا تمكن الناس من تحصيل ما يحل فيتعين عليهم ترك الحرام واحتمال الكل في كسب ما يحل"[5]، ثم قال: "هذا حكم الجواز ولا يخفى مأخذ الورع على من ينتحيه"[6].

---

[1] انظر: "اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات"، للدكتور إسماعيل لطفي فطاني، ص: 387. فقد أورد بعضا من هذه النصوص.

[2] أحكام القرآن: 528/1.

[3] انظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، ص:262.

[4] شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص: 245.

[5] غياث الأمم في التياث الظلم، ص: 225.

[6] غياث الأمم ، ص: 226.

والقول بأن "التعامل الربوي مما تعم به البلوى في بلاد الغرب، وهذا وحده كاف لتخفيف حكم التحريم"[1]، لو سلم لاقتضى ذلك تعميم هذه الرخصة على المسلمين جميعا وفي ديار الإسلام، لأن الربا وفساد العقود واختلاط الأموال من الأمور التي عرف شيوعها وانتشارها في هذه البلاد كذلك، فلا مجال للتفرقة مادامت العلة واحدة، بل العلة في بعض ديار الإسلام أظهر وأوضح، نظرا لسوء الأحوال المعيشية لدى الأغلبية من أبنائها، وتدني الأجور أو انعدامها بالمرة، وعدم توفر التسهيلات اللازمة للحصول على مسكن بالطرق المشروعة كالبيع بالمرابحة مثلا.

وهذا كله متوافر في بلاد الغرب، حيث الأجور كافية، والقدرة على الكراء ممكنة، والدولة تسهر أحيانا على توفير مساكن للإيجار بأثمان مناسبة جدا، وفوق هذا كله أنعم الله تعالى على أغلب الدول الأوربية بوجود بنوك إسلامية على أرضها، وهو ما لم يتحقق في أغلب البلاد الإسلامية إلى اليوم.

وكذلك القول بجواز التعامل بالعقود الربوية في بلاد المخالفين في الدين للحاجة فقط، يقتضي تعميم هذه الإباحة على كل ما يفتقر إليه الإنسان من متطلبات الحياة الأساسية كالسيارة مثلا[2]، أو غيرها من الأمور التي تصير الحاجة إليها ماسة أحيانا ولا يتمكن الإنسان من شرائها في الحال.

ولاشك في أن القول بالإباحة والجواز هنا سيفتح في وجه المسلم منافذ الدخول إلى دائرة المحق وانعدام البركة في الأمور كلها، وسيجعله ينتصب لخوض معركة وحرب ليس لها إلا مآل واحد ونتيجة واحدة حتمية، وهي الهزيمة والخسران المبين، لأن حربا معلنة على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لن يكون النصر حليف معلنها، نسأل الله السلامة والعافية. هذا ما ظهر لي في هذه المسألة والله تعالى أعلم بالصواب وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.



---

[1] انظر: "شراء البيوت عن طريق القرض البنكي"، العربي البشري، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، العدد السادس، يناير 2005م/ ذو الحجة 1425هـ، ص: 170. فقد استدل بهذه المسألة على القول بالجواز.

[2] وهي مما لا يمكن الاستغناء عنه خصوصا بالنسبة للجاليات المسلمة الوافدة إلى بلاد الغرب لأسفارهم الطويلة إلى بلدانهم الأصلية، وهذا يتطلب امتلاك سيارة مناسبة لذلك من حيث الجدة والجودة. وقد أخبرني بعضهم أن السيارة بهذه المواصفات تشكل هما لدى أغلبهم، لشدة الحاجة إليها لاسيما عند حلول الصيف ووقت الإجازة.

# المقاصد الشرعية الكبرى لفقه الأقليات المسلمة ومدى حاجة الأقليات لعلم مقاصد الشريعة

الأستاذ الحسين مهداوي

باحث في الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية- المغرب

## المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتخبين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فيعتبر علم مقاصد الشريعة من أعظم العلوم الإسلامية وأجلها، لما احتوى عليه من أصول وقواعد مبينة لحِكم التشريع، وقوة الشريعة على مواكبة المستجدات وتغيرات واقع الناس، ولعل من أهم هذه المستجدات في واقعنا الراهن، ما اصطلح على تسميته بفقه الأقليات المسلمة، وهو فقه يتعلق بكل ما يخص المسلمين خارج ديار الإسلام، من أحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية التي تنظم حياة المسلمين في بلاد الغرب، وتؤسس لهم نظاما يجعلهم قوة قادرة على فرض وجودها، والتمكين لدينها بالدعوة إلى الله تعالى على بصيرة ومنهج الوسط العدل.

ونظرا إلى خصوصية هذا الفقه، فقد احتوى على مقاصد جليلة، تبين أهميته وضرورة بيان أصوله وقواعده الكفيلة بالإجابة عن مسائله ونوازله، وفق ضوابط الشرع ومقاصده العليا.

### أولا: أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان المقاصد الشرعية الكبرى لفقه الاقليات المسلمة، مع إظهار مدى حاجة فقيه الأقليات لعلم مقاصد الشريعة في تعامله مع نوازل الأقليات المسلمة ، وفهمه لواقع المسلمين في بلاد الغرب.

### ثانيا: منهج البحث:

لقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي القائم على عرض المادة العلمية وتفسيرها، وقد عبر عنه الدكتور فريد الأنصاري بالتفكيك والنقد.[1]

[1] أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري ط -1- 1431 هـ 2010م . دار السلام، مصر ص 81-119.

**ثالثا: الجهود السابقة:**

لم أجد حسب اطلاعي القاصر دراسة مستقلة حول بيان "المقاصد الشرعية الكبرى لفقه الأقليات المسلمة وحاجة فقيه الأقليات لعلم مقاصد الشريعة"، غير ما وجد من أبحاث متناثرة في مصنفات العلماء، ممن لهم عناية بعلم المقاصد وفقه الأقليات المسلمة، وأذكر من هذه المصنفات ما يلي:

- مقاصد الشريعة الإسلامية، العلامة محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي ط –2- 1421 هـ – 2001م، دار النفائس، الأردن.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. الدكتور يوسف حامد العالم، ط 1-1413هـ- 1993 م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا.
- في فق الأقليات المسلمة، الدكتور يوسف القرضاوي ط –1- 2001م دار الشروق، مصر.
- فقه النوازل للأقليات المسلمة، الدكتور محمد يسري إبراهيم، ط –2- 1433 هـ – 2012م. دار اليسر مصر.
- فقه المقاصد، إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، الدكتور جاسر عودة، ط –3- 1429 هـ – 2008م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
- صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الدكتور عبد الله بن بيه ط –1- 1433 هـ – 2012م، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط.

**ثالثا: خطة البحث:**

وقد رأيت أن أتناول هذا البحث من خلال المباحث التالية:

المقدمة.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: مفهوم فقه الأقليات المسلمة.

المبحث الثاني: المقاصد الشرعية الكبرى لفقه الأقليات المسلمة.

المبحث الرابع: حاجة فقيه الأقليات المسلمة لعلم مقاصد الشريعة.

خاتمة: عرض أهم نتائج البحث.



# المبحث الأول

## مفهوم مقاصد الشريعة

**المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة لغة واصطلاحا:**

أولا: التعريف اللغوي لمقاصد الشريعة:

المقاصد لغة: جمع مقصد وقد ذكر ابن فارس أن القاف والصاد والدال أصول ثلاثة يدل أحدها: على إثبات الشيء وأمه. وثانيهما: على كسر وانكسار وثالثها على اكتناز في الشيء.[1]

والقصد: استقامة الطريق، ومن ذلك قوله تعالى، ﴿**وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[2] يعني تبيين الطريق المستقيم بالدعاء إليه بالحجة والبرهان.[3]

والقصد يعني الاعتدال في الشيء، والتوسط فيه، وهو خلاف الإفراط، يعني لا إسراف ولا تغيير فهو يعني العدل.[4]

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "القصد القصد تبلغوا"[5] أي عليكم بالقصد من الأمور وهو الوسط بين الطرفين.[6]

وأقرب هذه المعاني لمقاصد الشريعة هو المعنى الأول الذي ذكره ابن فارس في معجم مقاييس اللغة.

وقد ذكر فيلسوف الأخلاق الدكتور طه عبد الرحمان بأن لفظ المقصد مشترك بين معان ثلاثة. معتمدا في ذلك مسلك التعريف بالضد، وهذه المعاني هي:

الأول: يستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو، لما كان اللغو الخلو عن الفائدة، أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك هو حصول الفائدة، أو عقد الدلالة، واختص بهذا المعنى باسم المقصود، فيقال: المقصود بالكلام ويراد به مدلول الكلام، وقد يجمع على مقصودات ...والمقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي.[7]

---

[1] معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، دار إحياء التراث العربي. بيروت ط1. 1422 هـ 2001 م ( مادة: شرع ) ص : 859.

[2] سورة النحل الآية 9

[3] لسان العرب لابن منظور، جمال الدين بن منظور، ط-1- 1410هـ 1990م، دار صادر بيروت 96/3

[4] المصدر نفسه 96/3 – المصباح المنير ط 1429هـ – 2008م دار الحديث، مصر ص 412.

[5] صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري ، تحقيق محمد زهير بن ناصر ط -1- 1422 هـ دار طوق الحمامة، كتاب الدقاق باب القصد والمداومة على العمل رقم (6098) 3732/5 –صحيح مسلم، الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق صدقي جميل العطار، ط -1- 1423هـ / 2003م دار الفكر، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحدا الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى رقم (2816) ص 1386.

[6] النهاية في غريب الأثر، مجد الدين بن الأثير، اعتنى به، رائدين صبري ط 2008م، بيت الأفكار الدولية الأردن. ص 742.

[7] تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، 1994 المركز الثقافي بيروت ص: 98.

الثاني: يستعمل الفعل قصد أيضا بمعنى هو ضد الفعل سها يسهو، لما كان السهو هو قصد التوجه، أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك هو حصول التوجه والخروج من النسيان. واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد، وقد يجمع على قصود، أو قل بإيجاز: إن المقصد بمعنى القصد، وهو المضمون الشعوري أو الإرادي.[1]

الثالث: يستعمل الفعل قصد كذلك بمعنى هو ضد الفعل لها يلهو، لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على عكس من ذلك هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكم، ونحتفظ بلفظ مقاصد الشريعة بصياغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث.

أو قل بإيجاز: إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي ويكون بذلك معنى الفعل قصد يأتي بعبارة المقصود أو القصد أو المقصد، ويراد بالأول حصول الفائدة، وبالثاني حصول النية والتوجه والخروج من النسيان، وبالثالث تحصيل الغرض الصحيح.[2]

وهذه المعاني الثلاث جاءت في سياق البرهنة على تداخل علم المقاصد وامتزاجه بالأخلاق.[3]

**ثانيا: التعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة.**

يكاد يجمع معظم الباحثين في الحقل المقاصدي على أن العلماء قديما لم يهتموا بوضع تعريف للمقاصد يميزها عن باقي العلوم الشرعية.[4] بالمعنى المتعارف عليه عند علماء الأصول في صناعة الحدود و التعريفات، مع بيان أنهم لم يغفلو ممارسته العلمية في اجتهاداتهم وأنظارهم للنوازل والملمات التي كانت تقع في كل عصر من العصور، التي اشتهرت بوجود نخبة من رجالات وعمالقة الفكر المقاصدي.

وقد ثبتت إشارات كثيرة تبين أهمية علم المقاصد، وما احتوت عليه هذه الشريعة السمحة من رعاية لمصالح الخلق، وصلاح حالهم ومآلهم في العاجل والآجل.

ورغم ما تكلفه الكثير من الدارسين من تمحل في إيجاد المسوغات، والاجتهاد في بيان عذر العلماء في عدم اهتمامهم بوضع تعريف جامع لهذا العلم. فقد وجدت في الكثير من مصنفاتهم الأصولية عبارات تبين حضور

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص98.

[2] تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 98.

[3] تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 101.

[4] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي الكيلاني ص 45. الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن الحساسنة، ص 12. دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، علي حُبّ الله. ص 69 علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي. ص 14. مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية. هشام بن سعيد أزهر ص 27.الوعي المقاصدي، مسفر بن علي القحطاني ص 17، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله ص 27. تكوين ملكة المقاصد، يوسف حميتو ص 21. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الرسوني ص 18. الأمور بمقاصدها، يعقوب الباحسين ص 25.

معنى المقاصد ومعالمه الكبرى، بل من الباحثين من يجزم أن هناك من العلماء من عرفها ولو بطريقة بسيطة متميزة عما اشتهر عند المتأخرين من اعتمادهم على مسالك صعبة في صناعة الحد[1].

لقد ظهرت في الكثير من اجتهادات العلماء المعاصرين محاولة استجلاء ماهية المقاصد، وصناعة حد يعرفها ويظهرها، وقد تشابهت تعريفاتهم في الكثير من الألفاظ: كالحكمة والمصلحة والأسرار والغايات والمعاني وجلب المنافع ودرء المضار ...

ويمكن أن نذكر البعض من هذه التعاريف المهمة على النحو التالي:

**1- تعريف الشيخ الطاهر ابن عاشور:**

عرفها بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[2].

ويتضح من خلال هذا التعريف أنه يختلف عما تعارف عليه الأصوليون في تعاملهم مع الحدود والتعريفات، فهو يميل إلى البيان والإيضاح، أكثر من أن يكون محدودا بضابط الجمع والمنع، ودقة الألفاظ التي توصل إلى حقيقة ماهية المعرف.

ثم عرض بعد هذا التعريف إلى المقاصد الخاصة فعرفها بتعريف مستقل بأنها "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة."[3]

يرى الدكتور محمد سعيد اليوبي أن الشطر الأول من تعريف المقاصد خاص بالمقاصد العامة للشريعة، فيكون غير صالح لتعريف المقاصد بمعناها العام، الشامل للمقاصد الخاصة والعامة، وأما الشطر الثاني الذي عرف فيه المقاصد الخاصة، فيلاحظ أن الشطر الأول منه صالح لتعريف المقاصد العامة. وهو قوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مصالح الناس النافعة"، فهذا يصدق على تعريف المقاصد العامة، ويلاحظ عليه أيضا التعبير بالكيفيات، إذ أن ذلك لا يعطي معنى دقيقا للمقاصد، ولو قال الحكم أو الأهداف أو نحوها مما بينها وبين المقاصد مناسبة لغوية لكان أولى[4].

[1] يرى الدكتور عز الدين بن زغيبة أن الغزالي قد تعرض لتعريف المقاصد بقوله: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء". انظر المقاصد العامة للشريعة. عز الدين بن زغيبة ص 39، المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية، عز الدين بن زغيبة ص 13. شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور حميد الكبسي ط-1 1315 هـ 1981 م مطبعة الرشاد، بغداد ص 159.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي ط-2-2001م دار النفائس، الأردن ص 251.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص 268.

[4] مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة. محمد سعيد اليوبي، ط -1- 1418هـ - 1998م دار الهجرة، ص35.

**2- عرفها الشيخ علال الفاسي:**

بأنها "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند حكم من أحكامه"[1]وانتقد عليه هذا التعريف بأنه لم يذكر القصد من الحكم والأسرار.[2]

**3- عرفها الدكتور أحمد الريسوني بأنها:**

"الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[3]وقريب منه تعريف الدكتور إسماعيل الحسني. "الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب"[4]

**4- عرفها الدكتور يوسف العالم:**

بأنها: "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار".[5]

ويرى الدكتور عبد الرحمان الكيلاني أنه قد عرف المقاصد بأنها المصالح، سواء أكانت دنيوية أم أخروية يقول: "ولا شك أن إقامة المصلحة هي أعظم غايات التشريع، بل هي الغاية الكبرى التي تدور حولها كليات الشريعة وجزئياتها، غير أن التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية التي يراعيها الشارع ويقصدها والتي من شأنها أن تفضي إلى الغاية الكبرى".[6]

هذا و"رغم اختلاف هذه التعريفات في ألفاظها وصيغها فإنها تشير إلى جهود المعاصرين في حد ماهية المقاصد الشرعية، هذه الماهية التي لم تخرج في التعاريف السابقة على أنها هي الأوضاع المترتبة في جماعة المسلمين على الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي التزاما صحيحا"[7]وقد حظي استجلاء ماهية المقاصد والبحث عن حد مناسب لها – يقربها للأذهان ويجعلها معيارا يتحاكم إليه الفقهاء في اختلافاتهم، ومباشرتهم للنوازل والمستجدات – بعناية علماء فقه الأقليات. وكان اهتمامهم بمقاصد الشريعة اهتماما بالغا لما لمسوه من أهميتها ودورها في فهم الشريعة والقدرة على الإجابة على النوازل. ومواجهة التحديات التي تعترض المسلمين في المجتمعات الغربية، أمام تغير البيئة وتنوع المستجدات على كثرتها.

إن مقاصد الشريعة هي الملجأ والمفزع الذي يهرع إليه فقيه الأقليات في تعامله مع النوازل والأحكام، وفي تعامله أيضا مع نصوص الشريعة القائمة على الأمر والنهي، باحثا عن مقاصدها ومتلمسا الغاية والحكمة من

---

[1] مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي ص 5.

[2] مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد البدوي، ط -1- 2000م دار النفائس ص 48.

[3] نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني ، ص19.

[4] نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور. إسماعيل الحسني، ط -1- 1992م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص 150.

[5] المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، ص 79. المعهد العالي للفكر الإسلامي ط2. 1994 م.

[6] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمان الكيلاني ص 46.

[7] ضوابط اعتبار المقاصد في المجال الاجتهادي وأثرها الفقهي عبد القادر بن حرز الله. ص 91. مكتبة الرشد ناشرون الرياض ط-1- 1428هـ - 2007م.

ورائها، وقد عرف علماء فقه الأقليات مقاصد الشريعة بتعريفات متنوعة، وعبارات متباينة يمكن ذكرها على النحو الآتي:

**1- تعريف الإمام الدكتور يوسف القرضاوي:**

عرفها بقوله : "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفرادا وأسرا وجماعات" .[1]

ويتضح من خلال هذا التعريف أن الدكتور القرضاوي قد خط نمطا خاصا به في تعريفه للمقاصد بعيدا عن التقليد كما " لا يخفى أن تعريف الشيخ للمقاصد يتجاوز الاهتمام بالفرد الذي كان منصبا عليه اهتمام السابقين، إلى الاهتمام بمقاصد الأسرة والمجتمع".[2]

**2- تعريف الإمام الدكتور عبد الله بن بيه.**

- وقد عرفها بقوله: "مقاصد الشريعة هي المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، أصلية أو تابعة وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة." [3]

وقد عمل الدكتور بن بيه على مراعاة المعاني التي أشار إليها الشاطبي متفرقة في موافقاته. يقول: "وهذا التعريف الذي يدمج القصود الابتدائية المنشأة بالقصود الثانية الناشئة ليكون المحدود جنسا واحدا وليس أجناسا مختلفة ويراعي المعاني التي أشار إليها الشاطبي متفرقة من إبراز المصلحة كفصل من فصول الحد وإدراك العقل الذي يتناول المعاني الأولى والثانية، وبذلك نستوعب مختلف العناصر المكونة في تعريف المقصد جنسا ونوعا وفعلا وخاصة." [4]

**3- تعريف الدكتور عبد المجيد النجار:**

عرفها بقوله " الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه خيره وصلاحه " [5]

وهذا التعريف فيه بيان لشمولية المقاصد وأنها ليست خاصة بمجال التشريع فقط بل سائر ما ينظم حياة الإنسان ويضمن صلاحه عقيدة وشريعة وسلوكا.[6]

---

[1] دراسة في فقه مقاصد الشريعة يوسف القرضاوي ط -1- 2008 م دار الشروق، مصر. ص 20.

[2] رعاية المقاصد في منهج القرضاوي . وصفي أبو زيد. ص: بحث مقدم في ملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ الدوحة قطر – فندق الريدز كالرتون 1428/7/6 – 14-07 ص7.

[3] مشاهد من المقاصد عبد الله بن بيه ط -2- 1433 هـ 2012م. دار وجوه للنشر الرياض ص 33.

[4] مشاهد من المقاصد عبد الله بن بيه ص 33.

[5] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة . عبد المجيد النجار ط -2- 2008م دار الغرب الإسلامي بيروت ص 16.

[6] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة عبد المجيد النجار ص 7.

### 4- تعريف الدكتور جاسر عودة :

"المقاصد هي مجموعة من الغايات الإلهية والمفاهيم الخلقية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، ممثل مبادئ العدل وكرامة الإنسان والإرادة الحرة، والمروءة والعفاف والستر على الناس والتعاون الاجتماعي." [1]

وهذا التعريف فيه محاولة جمع كل ما تم تداوله من القيم الإنسانية في المحافل الدولية، مما له علاقة بصلاح الإنسان مع محاولة التبسيط في اختيار المفردات، وبيان أن آفاق المقاصد واسعة تتخلل جميع مناحي الحياة.

وانطلاقا من التعريفات المختلفة التي أشرنا إليها يمكن استخلاص الملاحظات الآتية:

- أن المقاصد تطلق على المعاني والحكم والأسرار التي أودعها الشارع في أحكام شريعته.
- أن المقاصد قد يراد بها المصالح التي جاء الشرع بالحفاظ عليها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار.
- أن المقاصد لها من الشمولية ما يستوعب الكثير من المبادئ التي تنادي بها المنظمات الدولية الحقوقية في العالم، مبدأ العدل، كرامة الإنسان، الإرادة الحرة، التعاون الاجتماعي.[2]
- أن مقاصد الشريعة يقصد بها الغاية الكبرى: صلاح الإنسان وتحقيق الاستخلاف في الأرض.[3]

## المطلب الثاني: تعريف الشريعة لغة واصطلاحا:

### أولا: التعريف اللغوي للشريعة:

تطلق الشريعة في اللغة على الدين والملة والمنهاج، والطريقة والسنة.[4] وأصلها في اللغة تطلق على مورد الشاربة، جاء في لسان العرب: "الشريعة والشرع والمشرعة المواضع التي ينحدر إلى الماء منها... والشرعة والشريعة في كلام العرب شرعة الماء. وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منه ويستقون... والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدا، لا انقطاع له، ويكون ظاهرا معينا، لا يسقى بالرشاء."[5]

ووجه إطلاق الشريعة على منابع الماء ومصدره، أن الماء مصدر حياة الإنسان والحيوان والنبات، وأن الدين الإسلامي مصدر حياة النفوس وصلاحها وتقدمها وسلامتها في الدنيا والآخرة، فالشريعة الإسلامية مصدر كل الخير والرخاء والسعادة في العاجل والآجل في المعاش والمعاد.[6]

وبذلك تكون الشريعة منبع الحياة وسعادة المؤمن في الدنيا والآخرة. قال بعضهم[7]، سميت الشريعة شريعة تشبيها بشريعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة، روي وتطهر قال: وأعني بالري ما قال

---

[1] مقاصد الشريعة دليل المبتدئين، جاسر عودة. ط -1- 2011م المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا. ص14

[2] مقاصد الشريعة دليل المبتدئين، جاسر عودة ص 14.

[3] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار ص 16.

[4] لسان العرب، ابن منظور مادة شرع 175/8.

[5] المصدر نفسه 175/8.

[6] علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي ص 14.

[7] معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ط -3- 2008م دار الكتب العلمية بيروت مادة شرع ص 290.

بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروى فلما عرفت الله رويت بلا شرب، وبالتطهر ما قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** ﴾[1]

**ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشريعة.**

عرفها الإمام ابن حزم بقوله:

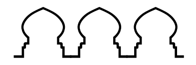
"الشريعة هي ما شرع الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله والحكم منها للناسخ"[2]

وعرفها الجرجاني بأنها: "الائتمار بالتزام العبودية"[3]

وفي معجم مصطلحات أصول الفقه عرفت الشريعة بأنها: "مجموعة الأصول والعقائد والمبادئ والأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجنائية التي شرعها الله، لتنظيم حياة الفرد والمجتمع على الأرض وفق مراده جل جلاله."[4]

كما عرفها الدكتور محمد سعيد اليوبي بأنها: ما سنه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وجعلها خاتمة رسالاته.[5]

ورغم تعدد التعريفات وتنوع صياغتها إلا أنها تشترك جميعها في كون الشريعة "ما ارتضاه الله تعالى لعباده من الأحكام والشرائع والتنظيمات على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم تنظيما لحياة الإنسان وإقامة للعدل."



---

[1] سورة الأحزاب الآية 33.

[2] الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم، ط -2- 1403 هـ 1983م دار الأفاق الجديدة بيروت 1-46.

[3] التعريفات، علي محمد الجرجاني في تحقيق نصر الدين تونسي. ط -1- 2007م شركة القدس. القاهرة. مصر ص 167.

[4] معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو، ط -1- 1420 هـ. 2000م. دار الفكر، دمشق، سورية ص 249.

[5] مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، محمد سعيد اليوبي ص 31.

## المبحث الثاني

## مفهوم فقه الأقليات المسلمة

### المطلب الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحا:

#### أولا: التعريف اللغوي للفقه:

الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به وفقهه وعلمه، وفهمه وتفقهه، وأفقهه: علمه. وهو العلم بالشيء والفهم له، وهو الفطنة وغلب على الدين لشرفه.

والفقه أخص من العلم، يقول الله تعلى: ﴿ **لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ﴾[1]وعلى ذلك يأتي الفقه في اللغة بمعنى الإدراك والفهم.[2]

#### ثانيا: التعريف الاصطلاحي للفقه:

أما الفقه في الاصطلاح: فهو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[3]

– والمراد بالعلم مطلق الإدراك الشامل للظن واليقين، وقيد العلم بالأحكام في تعريف الفقه الاصطلاحي احتراز عن العلم بالذوات والصفات كالسواد والبياض والأفعال كالضرب والكتابة والقراءة فلا يسمى فقها في الاصطلاح.[4]

وخرج بقيد الأحكام بالشرعية الأحكام غير الشرعية كالأحكام الثابتة بالحس، كالعلم بأن النار محرقة، وكالأحكام الثابتة بالعقل المحض كالعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وبأن النقيضين لا يرتفعان وكالعلم بأن العالم حادث، وبأن الكل أعظم من الجزء وبأن الواحد نصف الإثنين.[5]

والمراد بالأحكام الشرعية العملية في تعريف الفقه الاصطلاحي: الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين سواء أكانت تلك الأفعال عبادات أم معاملات أم جنايات أم غير ذلك، ومن المقرر فقها أن كل مكلف لا تخلو أفعاله التي تصدر منه عن حكم شرعي من وجوب و ندب و حرمة و كراهة، و سميت هذه الأحكام عملية، لتعلقها بأعمال المكلفين.[6]

ووصف العلم بأنه مكتسب احتراز عن علم الله تعالى و علم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية، و كذلك علم رسول الله ﷺ الحاصل من غير اجتهاد بالوحي [7] فإن شيئا من ذلك لا يسمى فقها في الاصطلاح، وأما ما

---

[1] سورة التوبة الآية، 122.

[2] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس 794.

[3] أصول الفقه، محمد أبو زهرة ط دار الفكر العربي ص 6.

أصول الفقه الإسلامي أحمد فرج حسين ط-1410هـ - 1990م. مؤسسة الثقافة الجامعية، ص35.

أصول الفقه الإسلامي محمد شلبي ص 29.

[4] أصول الفقه الإسلامي، أحمد فرج حسين ص 14.

[5] أصول الفقه الإسلامي محمد شلبي ص 30 – أصول الفقه الإسلامي حسين والسريني ص 15.

أصول الفقه الإسلامي محمد شلبي ص 30. [6]

أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي:– ط -1- 1406 هـ 1986م دار الفكر – دمشق سوريا. 22/1 [7]

حصل له باجتهاده فإنه علم مكتسب يوصف بأنه فقه[1] وتقيد العلم بكونه من الأدلة التفصيلية يخرج علم المقلد، فإنه وإن كان مكتسبا إلا أنه من النقل عن إمامه الذي التزم تقليده في كل ما يقول، أو أنه اكتسبه من قول إمامه الذي يعتبر في حقه بمنزلة الدليل.

والأدلة التفصيلية هي الجزئية التي تتعلق بالمسائل الجزئية فيدل كل واحد منها على حكم جزئي، لأن بحث الفقيه في الجزئيات ..، ويحترز بذلك عن الأدلة الإجمالية التي هي محل بحث الأصولي.[2]

**المطلب الثاني: تعريف الأقليات المسلمة:**

لعل بيان مفهوم الأقليات له دور مهم في معرفة مدى الخصوصية التي تكتنف هذه الفئة من المسلمين وأيضا هو بيان للأبعاد التأويلية لهذا المصطلح.

إن النظر في مصطلح الأقلية له بعدان، أولهما: البعد الديني ويتجلى في الخصوصية التي تتميز بها هذه الفئة الأقلية عن المجتمع الذي تعيش فيه، فهي أقلية من هذه الحيثية تعيش بين أغلبية لها دين مختلف عنها.

أما البعد الثاني: فيظهر في جانب السيادة والحكم، ويمكن أن نسميه بالبعد السياسي، فإن الأقلية يمكن أن تطلق أيضا على من لا سيادة كلية له في المجتمع، بحيث يمكنه التحكم في المراكز العليا أو الدولة التي يعيش فيها، وبالتالي العجز عن الوصول إلى مراكز القرار العليا قد يأخذ صفة الأقلية السيادية في الحكم، وإن كان حال المسلمين اليوم على عكس ما كان عليه من قبل، فقد صار لهم حضور في مجالات عديدة مكنتهم من التأثير في القرارات الحكومية للدول التي يعيشون فيها. إن هذه التغيرات والمميزات تحتاج إلى وضع خطط استراتيجية تعمل عل استثمار هذه الجهود، وتقنينها من أجل خدمة المسلمين في هذه المجتمعات والتمكين لهم، حتى تكون لهم قدرة على التأثير وخلق مجالات واسعة تحفظ للمسلمين مكانتهم بتلك البلاد.

ولا بأس من أن نسلط الضوء على هذا المفهوم من الناحية اللغوية والاصطلاحية حتى يتضح أكثر ويزيل عنه كل لبس أو غموض.

**أولا: الأقليات لغة**

جمع أقلية، بفتح القاف، وتشديد اللام المكسورة، والياء المفتوحة، من القلة، وهي ضد الكثرة، وأقل أي أتى بالقليل، أو جعله قليلا.[3]

والقلة ضد الكثرة وقد يراد بها العدم والنفي في قولهم: أقل الرجل كذا وقليل من الرجال يقول ذلك وقليلة من النساء، أي لا يقول به أحد، ويجوز أن تكون المبالغة في القلة كناية عن العدم بناء على القليل إذا بولغ فيه يستتبعه العدم.[4]

---

[1] أصول الفقه الإسلامي محمد شلبي ص 31.

[2] أصول الفقه الإسلامي محمد شلبي ص 31.

[3] لسان العرب لابن منظور، باب اللام، فصل القاف (563/11).

[4] الكليات: أبو البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش، ط-2- 1419هـ 1998م، الرسالة ص 732.

**ثانيا: الأقليات في الاصطلاح.**

يعد مصطلح الأقلية مصطلحا حديثا لم يكن متداولا عند العلماء الأقدمين وقد لوحظ استعماله وتداوله بشكل أكبر في الحقل السياسي أكثر من غيره[1]، يقول الدكتور عبد المجيد النجار، "هي مصطلحات حديثة عهد بالتداول بين المهتمين بهذا الشأن ولا يزال الحوار قائما في سبيل الانتهاء فيها إلى مفاهيم بينة في سبيل الانتهاء فيها إلى إقرار مشروعيتها مبحثا علميا ذا خصوصية فيتوارد عليها النظار والباحثون إذن على سواء في البسط والاحتجاج، ويتقدم العلم فيها درجات مثمرة لا ينقض بعضها بعضا"[2]

وقد عرف هذا المصطلح مجموعة من العلماء والباحثين المختصين بشؤون الأقليات بتعريفات متعددة، يمكن إيرادها على النحو التالي:

1- عرفها الدكتور طه جابر العلواني بقوله: "كلمة الأقليات مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي يقصد به مجموعة من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية".[3]

2- وعرفها الدكتور جمال الدين عطية بقوله: " مجموعة قومية أو إثنيَّة أو لغوية تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة"[4]

3- وعرفها الدكتور يوسف القرضاوي بقوله "ويراد بالأقليات، كل مجموعة بشرية في كل قطر من الأقطار تتميز عن أكثرية أهله في الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة أو نحو ذلك من الأساسيات التي تتمايز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض"[5] ويظهر من خلال تعريف الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي أن هذا المصطلح يشير إلى عنصرين في تحقيق وصف الأقلية هما: القلة العددية لمجموعة ما تعيش في مجتمع أوسع، والتميز دون سائر المجتمع بخصوصيات أصلية في الثقافة أو العرق.

وقد ذكر الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه أن المجلس الأوربي قد استقر على صحة استعمال مصطلح فقه الأقليات، وأن العرف الدولي يستعمل لفظ "الأقليات " كمصطلح سياسي يقصد به" مجموعات أو فئات من رعايا تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية"[6]

كما استقر رأي المجلس على أن موضوع "فقه الأقليات" هو الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام.[7]

---

1 فقه السياسة الشرعية للأقليات المسلمة، إعداد فلة زردومي رسالة ماجستير 1427 هـ - 2006م، جامعة العقيد لخضر – باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، الجزائر. ص25.

2 فقه الأقليات، عبد المجيد النجار، تحديد المفاهيم http:/www.islamonline.net

3 مدخل إلى فقه الأقليات. نظرات تأسيسية "ضمن كتاب مقاصد الشريعة . ط1 – 1421هـ - 2001م دار الهادي ص 96.

4 نحو فقه جديد للأقليات، جلال الدين عطية ط1 1424 هـ - 2003م دار السلام ص 7-8.

5 في فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي ط 2001 دار الشروق القاهرة ص 15.

6 صناعة الفتوى وفقه الأقليات. عبد الله بن بيه. ط1 1433هـ - 2012م الرابطة المحمدية للعلماء ص 221.

7 صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه ص 221.

## المبحث الثالث

## المقاصد الشرعية الكبرى لفقه الاقليات المسلمة

لقد شكل كتاب "الموافقات" في علم المقاصد نقلة نوعية في الحقل المقاصدي، بعد أن كان هذا العلم عبارة عن أبحاث ودراسات متناثرة في مختلف مصنفات علماء الأصول، وما اندرج تحتها من تطبيقات أصيلة في مدونات الفقه، لقد عمل الإمام الشاطبي[1] على بيان الأصول الخاصة بهذا العلم في جانبها التأصيلي والتطبيقي، حتى يكون العلماء على بينة من المنهج القويم والمسلك المبتغى الذي يمكنهم من التعاطي لهذا العلم، عند النظر في النوازل والملمات الجديدة التي تطرأ على واقع الحياة المتغير.

وقد صار على هذا النهج في التقعيد والتأصيل، ورسم الأصول الأساسية التي تضمن استقلالية علم المقاصد وتجعله رديفا للعلوم الإسلامية الأخرى – بل من أهمها وأولاها عناية لمن أراد أن يتلمس مقاصد الشارع، ويتعرف على حكم وأسرار الأحكام – الإمام محمد الطاهر بن عاشور من خلال كتابه النفيس "مقاصد الشريعة الإسلامية"، الذي يعتبر بحق أهم ما أنتجه العقل الإسلامي في علم المقاصد في العصر الحديث، ويبدو أن الإمام محمد الطاهر بن عاشور كان واعيا بأهمية ما أنتجه، لذلك فقد علق عليه أمالا كبيرة، يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور " هذا الكتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجحا بينهم، عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض، عند تطاير شرر الخلاف حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من هذا التعصب والفيئة إلى الحق".[2]

ففي هذا النص يشير الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى أهمية المقاصد في تقليل دائرة الخلاف ونبذ التعصب، خاصة في المسائل التي طال فيها الخلاف وغاب فيها المرجح، فإن المقاصد في نظره هي المؤهلة للقيام بذلك الدور.[3]

لقد كان لهذا الأمر أثر مهم في ترشيد الصحوة التي عرفها الاجتهاد الفقهي المعاصر وخاصة في جانبه المقاصدي، فظهرت بذلك إسهامات جد مهمة في دراسة مقاصد الشريعة يمكن تقسيمها إلى قسمين:

---

[1] لقد بنى الإمام الشاطبي حقا بهذا التأليف هرما شامخا للثقافة الإسلامية استطاع أن ينثر منه في تراثنا الحاضر والقرن قبله لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته، أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب الموفقات للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع، لتصوير الحياة المختلفة المتعاقبة، مصرحا أنه حمل الناس على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال وأخذ المختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستزلال، ليخرجوا من انجرافي التشدد والانحلال – أنظر أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، محمد الفاضل بن عاشور ط 2000م – مركز النشر الجامعي تونس ص 112.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور ص 5.

[3] مدخل إلى علم مقاصد الشريعة، عبد القادر بن حرز الله. ط -1- 1426هـ/2005م مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية. ص67

القسم الأول: وقد تجلى في العناية بدراسة الأبحاث القديمة في مقاصد الشريعة الإسلامية، ومحاولة إخراجها إلى حيز الوجود كالموافقات للإمام الشاطبي، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام العز بن عبد السلام، وغيرها من المصنفات، مع تخصيص العديد من الرسائل والأبحاث الجامعية بدراسة مناهج العلماء في إعمالهم لمقاصد الشريعة في النظر والاجتهاد في الأحكام الشرعية.

القسم الثاني: توظيف المقاصد في النوازل الجديدة، واستفراغ الوسع في تجديد الحقل المقاصدي بما يتلاءم مع واقع المسلمين، وما يتميز به من سرعة التغير وكثرة المستجدات، فانصب بذلك زمام البحث حول المقاصد من ناحيتين، التأصيل والتنزيل وأقصد بهما:

التأصيل: في أبواب المقاصد ودراسة بعض الجوانب الخاصة كحصر التصنيف المعروف للضروريات في خمس، ومناحي احتياج الفقيه للمقاصد وغيرها من المجالات.

والتنزيل: تفعيل المقاصد في مختلف القضايا والنوازل الجديدة.

لقد تقرر عند جمهور علماء المسلمين أن الشريعة بما تزخر به نصوصها من علل التشريع وحكمه، وأسرار الأحكام و مقاصدها، جاءت لتحقق مصالح الإنسان وسعادته في العاجل والآجل، وإقداره على تحمل أمانة الخلافة في الأرض، ونشر العدل بين جميع الكائنات.

وإن فقه أحكام الأقليات المسلمة بما تميز به من خصوصية و ترابط وثيق بأصول الشريعة و مصادرها، وقواعدها الاجتهادية في التعامل مع نصوص الشرع وتنزيلها على واقع الحياة الراهن، إجابة عن المشكلات وحلا لجميع النوازل والمستجدات الجديدة، وإظهار لمحاسن الشريعة وقدرتها على مواكبة العصر، وصلاحيتها للزمان والمكان، قد احتوى على مقاصد كبرى هي ثمرة المسيرة العلمية الرصينة التي عملت على تأصيل هذا الفقه وإعطائه حمولة علمية فكرية، يرجع إليها المهتمون بشؤون هذه الفئة من المسلمين، تيسيرا للاجتهاد و رفعا للحرج و الضيق عن الناس، ودعوة لنشر الإسلام و توسيع رقعة أهله في تلك البلاد، ومن هذه المقاصد الكبرى التي سعى هذا الفقه لتحقيقها نذكر ما يلي:

**أولا: إقامة الدين بين الأقليات المسلمة:**

وهذا هو المقصد الأعظم لهذا الفقه، وهو المحافظة على الحياة الدينية للأقليات المسلمة على مستوى الفرد والجماعة [1].

قال تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ** ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ **أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ** ﴾[3].

فلا بد من إقامة الدين وترك التفرق. وإقامة الدين تتضمن إقامة الضرورات والحاجات ورعاية التحسينات.

فلا مناص من تمكين هذه الأقليات من إقامة شعائر دينها والحفاظ على أصول عقيدتها وجوهر شخصيتها المسلمة، سواء في ذلك الأفراد أو الجماعات، وسواء في ذلك الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية

---

1 صناعة الفتوى و فقه الأقليات د. عبد الله بن بيه ص 227

2 سورة الروم الآية: 43

3 سورة الشورى الآية 13

والأخلاقية. قال تعالى ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162)لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾[1]

والأمر بإقامة الدين كما هو للأقليات فهو للأكثريات، لكن ربما كانت مقتضيات الإقامة والحفظ غير المقتضيات، وهو ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في هذا الأصل الموجه لمقاصد فقه الأقليات.[2]

ولا شك أن منهج إقامة الدين في حياة الأقليات يجب أن يخضع لعلم واسع بالشرعيات، وفقه مدقق في حال وواقع الأقليات، حتى تمارس الأقليات حقوقها الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية دون ضغط أو تنازلات.[3]

**ثانيا: تبليغ رسالة الإسلام والدعوة إلى الله:**

إن مقصد التبليغ والدعوة إلى الله مقصد أساسي لفقه الأقليات، يهدف إلى التعريف بالإسلام وتوسيع رقعته وتصحيح صورته في تلك المجتمعات، و مهمة الدعوة و التبليغ لا تقتصر على فرد من أفراد الأمة بل هي واجب على كل مسلم، كل بإمكاناته وقدراته بشرط ألا يتعارض ذلك مع أصول الشريعة و كلياتها و ألا يكون فيه إساءة للدين في عمومه.

قال الله تعالى:﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾[4]

وقال تعالى: ﴿ **وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ** ﴾[5] .

فالدعوة إلى الله وإقامة شرعه الحنيف هي منهج الأنبياء، وورثتهم من العلماء الأتقياء، إعلاء لكلمة الله، وإقامة الشريعة الإسلامية منهجا للحياة.

ولا ريب أن المسلمين في بلاد الغرب هم في أمس الحاجة إلى من يرشدهم إلى أمور دينهم و يحي الإيمان في قلوبهم، وينشر الوعي بين صفوفهم حتى يكونوا على بينة من أمر دينهم وأحكام شريعتهم، و يستوعبوا وظيفتهم الدعوية و الرسالية في تلك البلاد.

والمؤمن حين يقيم داعيا إلى الله تعالى يعلم أنه مأمور بذلك ومكلف به من الله تعالى، فليس له أن يتخلف عن هذا الواجب، وليس له أن يقر باطلا أو يقرن الإسلام بغيره، أو أن يحاول التوفيق بين الإسلام والمناهج الباطلة.[6]

---

[1] سورة الأنعام الآية 162-163.

[2] نحو منهج أصولي لفقه الأقليات د. عبد المجيد النجار، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد 3 – 2003م. إيرلندا. ص 50-52 .

[3] فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا و تطبيقا، د محمد يسري إبراهيم، ط -2- 1433 هـ - 2012م. دار اليسر مصر. ص 269.

[4] سورة آل عمران الآية 104.

[5] سورة فصلت الآية 33.

[6] فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا و تطبيقا د محمد يسري إبراهيم ص 270.

وليذكر دائما قوله تعالى:﴿**أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ**﴾[1].

لقد كان لمقصد الدعوة إلى الله تعالى آثارا عظيمة في نشر الصحوة الدينية بين أبناء الأقليات المسلمة، حتى ينهضوا بأعبائهم السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، ويبحثوا عن حل لمشكلاتهم، مما نتج عن ذلك تأسيس العديد من المنظمات الإسلامية ذات الصبغة الخيرية والعلمية، تهدف إلى جمع كلمة الأقليات المسلمة وتوحيد جهودهم، وإعطاء صورة صحيحة عن الإسلام والمسلمين، من خلال أخلاقهم وسلوكهم في تلك المجتمعات حتى يمثلوا الإسلام قولا وفعلا وأخلاقا.

**ثالثا: التيسير ورفع الحرج:**

التيسير ورفع الحرج مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك أن الشريعة المطهرة نفت عن المكلف العسر والمشقة بنصوصها وقواعدها ومقاصدها.

قال تعالى:﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[2]وقال تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾[3]

ويقول ﷺ: " إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه " [4]

وعن عائشة رضي الله عنها قالت " ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما. "[5]

وقال أيضا صلى الله عليه وسلم: يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا." [6]

وقد كان منهج الرسول ﷺ قائما على اليسر ورفع الحرج تجسيدا لنصوص الشريعة وامتثالا لأمر الله تعالى.

ولقد تضافرت الأدلة بما يفيد القطع، أن الشريعة قائمة على اليسر ورفع الحرج عن الناس.

ومن أعظم مقاصد الشريعة هو تفعيل هذا الأصل في حياة المكلفين والتيسير عليهم بما لا يكون سببا في تمييع التكاليف والأحكام. خاصة في بلاد الأقليات المسلمة.

---

[1] سورة الشورى الآية: 13.

[2] سورة الحج الآية: 78.

[3] سورة البقرة الآية: 185

[4] رواه البخاري كتاب الإيمان باب الدين يسر 15/1.

[5] البخاري كتاب الحدود، باب إقامة الحدود و الانتقام لحرمات الله. 16/8، و مسلم، كتاب الفضائل، باب مباعدته صل الله عليه و سلم للآثام 1813/2.

[6] البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم. يسروا و لا تعسروا 101/7.

**رابعا: التأصيل لفقه الجماعة في حياة الأقلية:** [1]

إن من أهم مقاصد فقه أحكام الأقليات المسلمة، السعي لترسيخ معنى الجماعة في حياة الأقلية، سواء في ذلك ما يتعلق بعبادتهم أو معاملاتهم أو علاقاتهم الداخلية أو الخارجية مع مجتمع الأكثرية، فالقضية لا تقف عند حد الإجابة على سؤال أو أسئلة لدى المسلم المغترب أو المقيم في بلاد غير المسلمين حول عبادة أو معاملة، وإنما هي محاولة لإعانة هذه الأقلية على التحرك كمجموعة منظمة، تتسم بالمرونة والانفتاح المنضبط دون عائق داخلي، وذلك ليتحقق حضورها وشهودها في الواقع الخارجي، وتعاملها مع الآخر بشكل إيجابي يعطي إيجابية المحافظة وإيجابية الانفتاح بلا سلبيات، ويحقق المعادلة الصعبة التي تقوم على الحفاظ على الهوية المسلمة للفرد والجماعة مع الحرص على التواصل مع المجتمع والتأثير الإيجابي فيه.

" واعتقد أن من المهم واللازم للفقيه لتكون فتواه عن بينة أن يهتم بالجماعة وضروراتها وحاجاتها المادية والمعنوية، الآنية والمستقبلية، وألا يغفل تأثير هذه الضرورات والحاجات في سير الجماعة وقوتها الاقتصادية، وتماسكها الاجتماعي، وسلوكها الأخلاقي، وتقدمها العلمي والثقافي وقبل ذلك، هويتها الإيمانية."[2]

ولا شك أن الجماعة في تلك المجتمعات هي الرحمة لهذه الأقليات في هجير الحياة التي لا تحكم بالإسلام، فهي تحيط بأفرادها، تعين ضعيفهم، وتشد من أزرهم، و تحقق معاني التكافل و الكفاية.[3]

كما أن تقوية شأن الجماعة وتقوية شوكتها في بلاد الأقليات يعين على إبراز وإفراز أهل الحل والعقد لمجتمع الأقلية، وهم الذين تناط بهم واجبات الإمام عند فقده أو غيابه، ولا شك أن في نصوص الشرع المطهر ومقاصده ما يدل على أهمية هذا الفقه الجماعي بدءا من الصلاة والصيام و الحج، و انتهاء بالجهاد، و إقامة الحدود وغير ذلك.

والعناية بهذا الفقه الجماعي يثمر قواعد ينشأ عنها فلاح الجماعة الإسلامية في واقع اغترابها خارج الوطن الإسلامي.[4]

---

[1] في فقه الاقليات المسلمة د. يوسف القرضاوي ص 47

[2] في فقه الأقليات المسلمة، د يوسف القرضاوي ص 47

[3] فقه نوازل الأقليات المسلمة. د محمد يسري إبراهيم ص 278.

[4] نحو منهج أصولي لفقه الأقليات، د عبد المجيد النجار ص 54 -55.

## المبحث الرابع

## حاجة فقيه الأقليات المسلمة لعلم المقاصد

إن التعامل مع النصوص الشرعية يستوجب فهمها فهما صحيحا، وهذا الفهم يتطلب معرفة مقاصد الشريعة على كمالها من أجل الوصول إلى تحقيق غايات الشرع التي أراد تحقيقها من تشريع الأحكام.

فمقاصد الشريعة تشكل القلب النابض للعملية الاجتهادية والمسدد الرشيد في توجيه النصوص ورفع التعارض الواقع بينها، والبحث عن أسرارها وعللها ومعانيها، لإصدار الأحكام وفق مقاصد الشرع جلبا للمنافع ودرءًا للمفاسد.

وقد فطن العلماء قديما لهذه الأهمية العظيمة، والمكانة الرفيعة التي حظيت بها المقاصد في الاجتهاد الفقهي والنظر الشرعي، لمعالجة القضايا الجديدة في كل عصر، والإجابة على النوازل المستجدة والبحث عن الحلول المحققة للمصالح العامة في شتى مجالات الحياة.

وقد جاءت نصوص العلماء مؤكدة هذا الأمر، فيقول إمام الحرمين في برهانه: " من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة ."[1] وعدم التبصر في أوامر الشرع ونواهيه يحدث الاضطراب والخلل في إصدار الأحكام، وعدم تحقق مقاصد الشرع على الوجه المطلوب .

أما الإمام العزالي فقد اعتبر درك الحقائق للمقاصد ، هو الغاية التي يجب أن يتحقق منها الفقيه في تعامله مع مواقع الخطاب حتى يستطيع بذلك معرفة المقاصد ويتحصل له رؤية متكاملة في فهم النصوص وتوجيهها في عملية الاجتهاد .

فيقول رحمه الله «والتحقيق فيه- أي الاجتهاد- أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو. بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد." [2]

وقريب من هذا الأمر نجده عند الإمام ابن قدامة في روضته حيث يقول. "ولا يلزم من ذلك أي في الاجتهاد. إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه".[3]

وللإمام السبكي ت 771 هـ. كلام دقيق في هذا المجال حيث اعتبر كمال رتبة الاجتهاد لا يدرك إلا بأمور ثلاثة، ثالثها معرفة مقاصد الشريعة وممارستها وتلك الأمور الثلاثة هي الأشياء التي تمثل أشراط الاجتهاد عنده، لأنه ذكرها تحت عنوان " أشراط المجتهد فقال "واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء:

---

[1] البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب ط -1- 1399هـ قطر، 295/1 .

[2] المستصفى، الإمام الغزالي تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ط 1413 هـ - 1992م دار الكتب العلمية، بيروت.

[3] روضة الناظر وجنة المناظر، الإمام ابن قدامة، تحقيق عبد الرحمان النملة، ط -1- 1413 هـ 1993م مكتبة الرشد – المملكة العربية السعودية، 405/2-406 .

أحدهما التكيف بالعلوم التي يتهذب بها الذهن : كالعربية و أصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة للشخص فإذ ذلك يتق بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي، وتحريره لصحيح الأدلة من فاسدها، ...

الثاني ، الإحاطة بمعجم قواعد الشريعة، حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق.

الثالث : أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع في ذلك، وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل . وإن لم يصرح به كما أن من عاشر ملكا، ومارس أحواله وخبره أموره، إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها، وإن لم يصرح له به، لكن لمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية، فإذا وصل الشخص إلى هذه المرتبة، وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد .[1]

ومن ثمَّ فلم تعد المعرفة وحدها كافية، بل صار من شرط هذه المعرفة بالمقاصد التتبع والممارسة التي يتحقق منها للفقيه ملكة يستطيع من خلالها النظر في علل الأحكام ومعرفة مراد الشارع.

أما الشاطبي فقد أكد على أن درجة الاجتهاد لا تحصل "إلا لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[2]

وبهذا نرى أن الشاطبي ربط مفهوم الاجتهاد بالمقاصد الشرعية حيث اشترط شرطا واحدا للتأهل للنظر والاجتهاد، وبيان الحلال والحرام، وهو التمكن من فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ويعد الشاطبي بذلك العالم الوحيد[3] الذي اشترط شرطا واحدا في شروط الاجتهاد وجعله محصورا في مقاصد الشريعة، وهذا يعكس إدراكه لخطورة موقع مقاصد الشريعة في المنظومة الشرعية، وهذا ما دفعه إلى وضع هذا العلم على رأس قائمة العلوم الشرعية المطلوبة في النظر والاجتهاد والتأهل للفتوى.[4]

لقد كان لاشتراط الشاطبي التمكن من فهم المقاصد كعنصر أساسي في الاجتهاد، له وجاهته في حسم قضية أهمية المقاصد عند علماء الأمة لمن يأتي بعدهم من الأجيال المتفقهة في أحكام الشرع الحنيف، الباحثة في طرق الهداية والاسترشاد بمعانيه وحكمه ومصالحه، فهو بذلك ينقل المقاصد من مقام الأهمية والحرص على معرفتها إلى مقام التأصيل واعتبارها أصلا يبنى عليه صرح الاجتهاد.

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، الإمام السبكي، تحقيق الدكتور أحمد جمال الزمزمي. الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري ط –1– 1424 هـ – 2004م دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دولة الإمارات العربية المتحدة. 2897/7-2898.

[2] الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تعليقات الأئمة الإعلام. الشيخ محمد الخضر حسين، الشيخ محمد حسين المالكي، الشيخ عبد الله دراز ط –1– 2010 –دار الفضيلة مصر. 56/4

[3] الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن الحساسنة ص 27.

[4] وقد ذكر هذا الأمر العلامة الدكتور عبد الله دراز في معرض تعليقه على كتاب الموافقات حيث يقول: لم نرى من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول بل جعله السبب أما التمكن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشهرة. 115/4.

وقد أدرك هذه الأهمية التي خطيت بها المقاصد الشرعية في النظر الشرعي العديد من العلماء المعاصرين المهتمين بالدراسات الشرعية في جانب المقاصد، إلا أنهم انقسموا في هذا المنحى إلى اتجاهين.

**الاتجاه الأول: حاجة الفقيه المجتهد لمقاصد الشريعة.**

ويعتبر هذ الاتجاه أن معرفة المقاصد والاحتياج إليها في فهم النصوص وتوجيهها، والتعرف على مقاصد الشرع من تشريع الأحكام لا يكون إلا للفقيه المجتهد، الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد التي نص عليها العلماء في مصنفاتهم، وهو اتجاه يؤكد ما ذهب إليه العلماء قديما من بيان لأهمية المقاصد، والتعرف عليها والحرص على استكشافها باعتبارها الموجه والمعين على فهم مراد الشارع.

وقد أكد على هذا الأمر إمام المقاصد في العصر الحديث العالم الجليل محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم للمقاصد بمقدار ازدياد حظهم في العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير موضعه فيعود بعكس المراد"[1] وعند تفصيله القول في مسالك الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، أكد على حاجة الفقيه إلى هذا النوع من العلوم، فمهما تفرقت مسالك المجتهدين في الشريعة، فإنها لا تخرج عن خمسة أنحاء وهذه الأنحاء، هي:

"النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية لتي بها عمل الاستدلال الفقهي وتكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة من نسخ، أو تقيد قصد إعمالها أو ترجيح أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريقة من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم الفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيها لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة وليس له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا النوع بالتعبدي".[2] وبعد أن أكد الإمام محمد الطاهر بن عاشور على هذه المواضع في الشريعة، أكد على ضرورة حاجة الفقيه إلى مقاصد الشريعة بقوله: "فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها"[3] فلا غنى للفقيه وهو يتعامل مع هذه الأنحاء الخمسة في الشريعة، عن معرفة مقاصد الشريعة،

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص 16.

[2] مقاصد الشريعة الاسلامية، ابن عاشور ص 119.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 119.

إذ هي المعين على إصابة الحق في المواضع الخمسة السابقة الذكر. والتي تعد أهم ضروب النظر والاجتهاد في الشريعة.[1]

وممن تبع الإمام ابن عاشور في اعتبار هذا الاتجاه العالم السوداني الدكتور يوسف حامد العالم، حيث يقول: والمكلف إما أن يكون مقلدا أو مجتهدا، فإن كان عاميا مقلدا فالأصل فيه أن يتلقى الشريعة بدون معرفة مقاصدها التي ترمي إليها تفصيلا، لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم لا يخوض فيه إلا من بلغ درجة من العلم ووهب قدرا من لطف الذهن، واستقامة الفهم"[2] ولعل مرد هذا الاتجاه هو قطع الطريق على كل متصدر في علوم الشريعة، لم يمتلك من العلوم ما يمكنه العمل بالمقاصد والاجتهاد في الأحكام الشرعية التي لا يتصدر لها إلا من ملك زمام علوم الشريعة وحصلت له ملكة فيها تمكنه من فهم مراد الشارع، وتوفرت فيه آليات الاجتهاد.[3]

**الاتجاه الثاني: حاجة عموم المكلفين لمعرفة مقاصد الشريعة.**

يرى هذا الاتجاه أن أهمية العلم بمقاصد الشريعة ليس مقتصرا على المختصين في العلوم الشرعية ترشيدا لأنظارهم واجتهاداتهم الفقهية كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، بل إن هذا العلم بالغ الأهمية لكل مسلم مهما كان اختصاصه العلمي ومهما كان نشاطه في الحياة العملية، وذلك لأن كل مختص في علم من العلوم وكل مباشر لعمل من الأعمال، ينبغي أن تكون أراءه في اختصاصه وتطبيقاته في أعماله جارية وفق أحكام الشريعة، محققة لمقاصدها، وهو ما يقتضي مبدأ الشمول الذي اختص به الإسلام.[4]

ومن الذين مثلوا هذا الاتجاه[5]: **الإمام الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبد المجيد النجار، والدكتور جاسر عودة، والدكتور طه جابر العلواني**، و قد اعتبر هؤلاء العلماء أن المقاصد تدخل في جميع مجالات الحياة ولها أهداف عليا تحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة.

وقد جاءت نظرتهم لأهمية معرفة المقاصد على ثلاثة مستويات.

المستوى الأول (الفقيه المجتهد) أهمية المقاصد للفقيه المجتهد.

المستوى الثاني: أهمية المقاصد للمسلم العامي.[6]

المستوى الثالث: أهمية المقاصد بالنسبة للدعاة.

---

[1] الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن الحساسنة: ص28.

2 المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ط 1-1413هـ- 1993 م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. ص107

3 ولعل الشيخ عبد الله بن محفوظ بن بيه يميل إلى هذا الاتجاه ويتضح ذلك من خلال ما قام به من حصر لفائدة المقاصد في دارة الفقيه المجتهد الذي توافرت فيه أدوات التعامل مع النص الشرعي، انظر أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، عبد الله بن بيه، ط -3- 1425 – 2014 دار المنهاج المملكة العربية السعودية ص 358-359.

4 مقاصد لشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار ص 21.

5 هذا الاتجاه يمثله معظم علماء فقه الأقليات المسلمة، لما يتوافق معه من مراعاة لتطور الزمان وأهله وظهور قضايا ومستجدات على كافة الأصعدة، والمجالات الديني منها، والاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، والأخلاقي، إلى النظر في هذا العلم لما يسعى إليه من تحقيق توازن شامل بين الإرادة والفعل والمادة والروح والقول والعمل، والدين والدنيا تحقيقا لمبدأ الاستخلاف والعبودية لله تعالى.

[6] المقصود بأهمية معرفة العامي بمقاصد الشريعة، هو التعرف على أسرار أحكام التكليف وحكم الشريعة، لا أن يستعملها في الاجتهاد فالعامي حكمه التقليد لا غير.

ويمكن تفصيل هذه المستويات على النحو التالي:

**المستوى الأول: أهمية المقاصد للفقيه المجتهد.**

تظهر أهمية العلم بالمقاصد للمجتهد في أحكام الشريعة في كل من مجالي فهم الأحكام، وتنزيلها على الواقع، أما فيما يتعلق بالحاجة إلى المقاصد في الفهم، فإن تحصيل أحكام الشريعة من أدلتها يساعد عليه كثير العلم بالمقاصد، وذلك من حيث كون تلك المقاصد المعلومة مرجحة لحكم على آخر عند النظر في النصوص الظنية الدلالة، كما تكون جد مفيدة في استخراج الأحكام بطريق القياس، إذ القياس إنما يعتمد على معرفة العلة كما هو معلوم، وليست العلة إلا مقصدا شرعيا جزئيا، فالعلم بها مقصد يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعي بالقياس.

وأما فيما يتعلق بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الواقع، فإن للعلم بالمقاصد دورا كبيرا فيه، وذلك لأن أي حكم شرعي إنما يراد منه عند العمل به أن يحقق مقصده في الواقع.[1]

ويمكن لنا أن نذكر جملة من الفوائد التي تتحصل للمجتهد بالتعرف على مقاصد الشريعة في الأمور التالية:

أ- ضبط مراتب الأحكام: النظرة المقاصدية تضفي على نظرة المجتهد الدقة والشمول، وتجعل تميزه بين مراتب الأحكام أكثر ضبطا وتحقيقا. فإقحام المقاصد الشرعية بقسميها: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، تجعل الأحكام الشرعية بقسميها الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، ذات وضع خاص في الاجتهاد حيث يمكن ارتقاء الحكم إلى مراتب عليا أو ينحدر إلى مراتب دنيا حسب طبيعة المقاصد الشرعية التي قد تتأثر بها الأحكام.[2]

ب- ضبط مراتب المصالح والمفاسد: إن مقاصد الشريعة تعطي لمفاهيم المصالح والمفاسد معاني شرعية دقيقة، ولا يمكن فهم معاني المصالح والمفاسد ودلالاتهما إلا في إطار المقاصد الشرعية، فبناء على المقاصد الشرعية تحدد المصالح، والمفاسد من حيث المراتب والأقسام، والتقديم والتأخير، والاعتبار والإلغاء، ويمكن القول بأن المقاصد الشرعية هي الإطار المحدد لكيفية توظيف المصالح الشرعية في الاجتهاد والفتوى واستنباط الأحكام من نصوصها.[3]

ج- معرفة علل الأحكام: إن قضية تعليل الأحكام تعتبر لبنة أساسية في صرح فهم المنظومة المقاصدية للفقه الإسلامي. "والعلل الشرعية هي المعاني الضابطة للحكم الشرعي والتي بمعرفتها يصبح الطريق ممهدا للمجتهد، ... ومعرفة علل الأحكام تيسر عمل المجتهد في استخراج الحكم واستنباطه من النص الشرعي باعتماد القياس الشرعي، كما أنها تساعد أيضا على فهم النص وتفسيره في ضوء العلل المرتبطة به"[4]

د- التقليل من الزلل في الفتوى والخطأ في الاجتهاد: جعل الشاطبي زلة العالم وشططه في الاجتهاد ناشئة عن الغفلة عند استحضاره لمقاصد الشريعة واعتباره لها عند التصدر لبيان الأحكام وتفسيرها واستنباط الأحكام منها حيث قال: "زلة العالم أكثرها ما تكون عند الغفلة عند اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد

---

[1] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار ص 20.

[2] الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن لحساسنة ص 28.

[3] الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن لحساسنة ص 28.

[4] الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن الحساسنة، ص 29.

فيه"[1] "فمن لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"[2] وفوائد المقاصد بالنسبة للمجتهد كثيرة ومتعددة، كتحكيم المقاصد في تميز السنن والآثار، وبناء الأحكام وتفسير النصوص وترجيحها عند وجود التعارض بينها، وهي كلها تصب في منحى واحد، وهو تحقيق الغاية الكبرى من تشريع الأحكام وهي المصالح التي تحقق سعادة الناس وتضمن تحقق الاستخلاف والعبودية لله تعالى.[3]

**المستوى الثاني: أهمية المقاصد للمسلم العامي.**

إن إشباع حظوظ النفس من استكشاف المقاصد والاطلاع على أسرار التشريع في مجال العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، تتفاوت نسبته بالنظر إلى قدرة المكلف على استيعاب وفهم هذه المقاصد، ودرك هذه الحقائق، إلا أن هذا التفاوت لا يمنع من حصول الفائدة المرجوة من التعرف على مقاصد الشارع من تشريع الأحكام. وتتجلى هذه الفائدة من أهمية معرفة مقاصد الشريعة في أمور عديدة.

**أ- ترسيخ العقيدة وتقوية إيمان المسلم:** إن تعرف الحقائق الكونية والقضايا الإيمانية الكبرى، تشتد حاجة الإنسان المسلم إليها، في زمن كثرت فيه المذاهب الإلحادية والمادية التي لا تعترف بمسمى الإيمان وأمور الغيب، لهذا فإن معرفة مقاصد الشريعة وتفعيلها في جانب العقائد كفيل بتحقيق الكثير من المصالح التي تجعل الإنسان المسلم أكثر تشبثا بعقيدته وهويته الإسلامية، وحرصا على تقوية إيمانه، ليكتسب بذلك قناعة كافية في دينه وشريعته تدفعه إلى الالتزام بأحكامه وعدم مخالفتها.

**ب- تحقيق العبودية لله تعالى:** إن أسمى المقاصد وغاية الغايات وكبرى اليقينيات تحقيق العبودية لله تعالى، التي خلق من أجلها الخلق، قال الله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنّ وَالْإِنْس إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[4]، إن تعرف المسلم على

---

[1] الموافقات، الإمام الشاطبي (531/4)

[2] الاعتصام، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، ط-1- 1412هـ – 1992م، دار ابن عفان، (175/2).

[3] لمزيد التفصيل أنظر الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، أحسن لحساسنة ص 33، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية يوسف البدوي، ط 2000م. دار النفائس – الأردن . ص 6.

* حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة محمد الزحيلي، كتاب الأمة، العدد 87، ط 1423هـ - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر. ص 74-75.

- مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، محمد بكر حبيب، رابطة العالم الإسلامي سلسلة دعوة الحق، العدد 213-1427هـ. ص 115-116.

- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. عبد المجيد النجار. ص 20.

- أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلا. رسالة ماجستير إعداد الطالبة، نجاة مكي جامعة العقيد الحاج لخضر – باتنة –كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية – قسم الشرعية سنة 1430هـ / 2009م .

- مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر بن عاشور، ص183.

- علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادم ص 51-52.

- محاسن ومقاصد الإسلام، محمد أبو الفتاح البيانوني ص 271-272، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الخامسة عشرة، العدد 43 رمضان 1421، دجنبر 2000م.

- أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية، سميح عبد الوهاب الجندي، ط -1-، 1429هـ – 2008م، مؤسسة الرسالة، بيروت. ص 105.

[4] سورة الذاريات الآية 56.

مقاصد الأحكام وأسرار التشريع وما شرعه الله له من المصالح التي تحقق سعادته في الدارين، يجعله مقبلا على تعظيم الله، وشكر نعمه، والثناء عليه بجميل صفاته، والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه، ومحققا لمعاني العبودية في سلوكه وإيمانه.

**ج- مدافعة الغزو الفكري والتصدي له.**

إن معرفة المقاصد تعطي المسلم القناعة التامة والمناعة الكافية، ضد الحرب الضروس التي تقام ضد الإسلام عن طريق الغزو الفكري والعقدي والتيارات المنخرطة والدعوات البراقة، والأفكار الهدامة التي تطلع من هنا وهناك عبر وسائل الإعلام التي تنوعت وتعددت في عصرنا الحاضر، وأصبحت السلامة منها أمرا متعذرا.

وليس هناك من وسيلة لمواجهتها إلا عبر تحصين المسلم عن طريق الإقناع بهذا الدين وبيان مقاصده مما يعطي المسلم هذه الحصانة.[1]

هذه بعض المقاصد التي يتحصل عليها المسلم بمعرفته لمقاصد الشريعة، تمكنه من اكتساب العديد من القيم والمهارات، التي تساهم في بناء عقله وتنمية فكره وتقويم سلوكه وفق أصول الشريعة ومقاصدها.

**المستوى الثالث: أهمية المقاصد بالنسبة للدعاة.**

إن اختلاف الزمان وأهله وما وصلت إليه الإنسانية من تمدين في مختلف المجالات، يلزم المسلم الداعية أن يكون على درجة عالية من الفطنة والذكاء والإلمام بتراث الأمة، وما تزخر به من مقومات دينية وفلسفية وفكرية، وأن تكون له القدرة ما أمكن على الاطلاع والنهل من العلوم الحديثة التي تساعده على معرفة احتياجات أبناء العصر وما يناسبهم من مقامات الخطاب في دعوتهم إلى دين الإسلام. ولما كانت وظيفة الداعية هي تجسيد واستمرارية لوظيفة الأنبياء عليهم السلام، من دعوة الخلق لعبادة الله تعالى، وإرشادهم لما ينفعهم، وبيانا لما يحقق مصالحهم ويدفع عنهم المضار، كانت حاجته إلى معرفة المقاصد أشد، وتفعيلها في المجال الدعوي أنسب لمتطلبات العصر، ولهذا فمن واجب الداعية أن يكشف للناس عن المقاصد والأهداف باستمرار، ليتم الاقتناع بدين الله، والترغيب في شريعته والتشويق إلى تكاليفه، والدعوة إلى أحكامه والمطالبة بتطبيقها والتزامها.[2] إن روح المقاصد ومعانيها موجودة في كل ركن من أركان الإسلام، وفي كل جزئية من جزئياته، وفي كل حكم من أحكامه، وكل حد من حدوده.[3]فمن واجب الداعية أن يكشف عنها اللثام ويرفع الحجاب ويبينها للناس، حتى يزدادوا قناعة وتشبثا بهذا لدين وافتخارا ودعوة إليه.

"وتظهر أهمية المقاصد بالنسبة للداعية في ترتيبه سلم الأولويات في الدعوة إلى الله سبحانه، فيقدم الضروريات على الحاجيات والتحسينات، ويقدم الأصل على التابع، ويقدم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة، ويحذر الناس من الضرر الأكثر خطورة قبل تحذيرهم من الضرر الأقل خطورة، ويخاطب الناس

---

[1] مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة د. عبد الله الزبر. 1-568. الندوة العالمية عن الفقه وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة 14-16 رجب 1427 هـ ماليزيا.

[2] مقاصد الشريعة عند ابن تيمية يوسف البدوي ص 104.

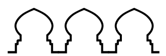
[3] البوصلة القرآنية، أحمد خيري العمري، ط 2010 دار الفكر بيروت ص 294.

على قدر عقولهم ومستوياتهم من الفهم، والداعية كالطبيب لابد له من معرفة المقاصد لأنها الدواء الذي يجب أن يقدمه في الوقت المناسب وفي الظرف المناسب ويسمى هذا بمصطلح العصر فقه الواقع."[1]

وإذ تواجه حياة المسلمين اليوم تحديات كبيرة، وتشهد تغيرات متسارعة، فإن الحركة الاجتهادية الكفيلة بأن تواجه تلك التحديات وتلك التغيرات تحتاج إلى مزيد من الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة إذ كلما توسعت حركة الاجتهاد في مواجهة المتغيرات كانت الحاجة إلى الاستهداء بالمقاصد أكبر.[2]

ومن ثم فإن فقيه الأقليات أكثر حاجة إلى إعمال المقاصد وتلمس حكم التشريع وأسرار التكليف، لما يحيط بتلك الأقليات من تغيرات في مختلف مجالات الحياة، تتطلب بذل جهد أكبر واجتهاد أدق في استنباط الأحكام، وإيجاد الحلول المناسبة لها، التي تحفظ للمسلمين في تلك البلاد هويتهم وتضمن لهم استقلال شخصيتهم، وتنقلهم من مقام التأثر إلى محور التأثير، ومن الاستقلالية إلى الفاعلية، فينفسح المجال أمامهم في تمثيل دينهم وأمتهم على كافة الأصعدة والمحافل الدولية، داعين إلى التشبث به واحترامه وترسيخ مبادئه وقيمه، واعتباره الحل الوحيد لجميع الشعوب والمجتمعات في الخروج من أوحال المادية المغرقة التي أنهكت العقل البشري، وجعلته شرها غارقا في الاستهلاكية المتعفنة، غافلا عن متطلبات الروح وكل ما يحقق للناس سعادتهم في الدنيا والآخرة.

إن النظر المقاصدي له أهمية كبيرة في إحياء ما اندرس من هيبة النصوص الشرعية في المجتمعات الغربية وإعمالها في كل المستجدات المتغيرة والنوازل المتجددة.



## خـــاتمـــــة

وفي ختام هذا البحث نخلص إلى أهم النتائج الآتية:

- مقاصد الشريعة هي مجموع الحكم والغايات التي جاء بها التشريع الإسلامي لإسعاد المكلفين في جميع شؤون حياتهم في العاجل والآجل.
- تنوع اجتهادات علماء الأقليات المسلمة في تعريف المقاصد، وإدراج مجموعة من المناحي الجديدة التي لم تعرف في سابق التعريفات كالأسرة، الجماعة، التنمية البشرية وغيرها.
- إن أهمية المقاصد وضرورتها في واقع الأمة، يجعل جميع الفئات وعموم المكلفين مطالبين بالتعرف عليها وتفعيلها في حياتهم كل بحسب قدرته وطاقته على استيعاب هذا العلم وإعماله.
- حاجة فقيه الأقليات المسلمة إلى التعرف على مقاصد الشريعة لفهم النصوص وتوجيهها، ورفع التعارض المتوهم بينها.

---

[1] مقاصد الشريعة عند ابن تيمية يوسف البدوي ص 105.

[2] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار ص 7.

- فقه الأقليات المسلمة يختص بدراسة واقع المسلمين في بلاد غير الإسلام ويشمل جميع مناحي الحياة التي يعيشونها الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.
- فقه الأقليات المسلمة، فقه نوعي لا يخرج عن إطار الفقه الإسلامي من حيث الأصول والمصادر التي يعتمد عليها، في إصدار الأحكام.
- فقه الأقليات عبارة عن منهج متكامل يهدف إلى الحفاظ على كيان المسلمين وضمان وحدتهم واستقلاليتهم الدينية واللغوية والثقافية.
- يتحقق من خلال فقه الأقليات مقاصد شرعية كبرى تتجلى في:

–إقامة الدين بين الأقليات المسلمة.

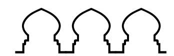
– الدعوة إلى الإسلام.

– التيسير ورفع الحرج.

– تأصيل مفهوم الجماعة للأقليات المسلمة.

- حاجة فقيه الأقليات المسلمة إلى التعرف على مقاصد الشريعة لفهم النصوص وتوجيهها، ورفع التعارض المتوهم بينها.

- فقه الأقليات المسلمة يختص بدراسة واقع المسلمين في بلاد غير الإسلام ويشمل جميع مناحي الحياة التي يعيشونها الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.
- فقه الأقليات المسلمة، فقه نوعي لا يخرج عن إطار الفقه الإسلامي من حيث الأصول والمصادر التي يعتمد عليها، في إصدار الأحكام.
- فقه الأقليات عبارة عن منهج متكامل يهدف إلى الحفاظ على كيان المسلمين وضمان وحدتهم واستقلاليتهم الدينية واللغوية والثقافية.



# المصادر والمراجع


1-القرآن الكريم (برواية ورش عن نافع).

2-الإبهاج في شرح المنهاج، الإمام السبكي، تحقيق أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري ط -1- 1424 هـ - 2004م، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة.

3-الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم، ط -2- 1403 هـ - 1983 م، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

4-أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلا، إعداد الطالبة نجاة مكي، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر – باتنة – كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية قسم الشريعة سنة 1430 هـ 2009م ( بحث مرقون).

5-الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، البخاري، محمد بن اسماعيل، تحقيق محمد زهير بن ناصر ط -1- 1422 هـ دار طوق الحمامة.

6-الأمور بمقاصدها، يعقوب الباحسين، ط -1- 1419هـ 1999م. مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.

7-أصول الفقه، محمد أبو زهرة، بدون سنة النشر، دار الفكر العربي، بيروت.

8-أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، بدون سنة النشر الدار الجامعية، بيروت.

9-أصول الفقه الإسلامي، أحمد فراج حسين وعبد الودود محمد السريتي، ط 1410 هـ -1990 م مؤسسة الثقافة الجامعية مصر.

10- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط -1- 1406هـ 1986م، دار الفكر، سورية.

11- البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب ط -1- 1399هـ قطر.

12- البوصلة القرآنية، أحمد خيري العمري ط 2010 دار الفكر بيروت.

13- التعريفات، علي محمد الجرجاني، تحقيق نصر الدين تونسي ط -1- 2007م شركة القدس مصر.

14- تجديد المنهج وتقويم التراث، طه عبد الرحمان، ط -1- 1994م المركز الثقافي العربي ، بيروت.

15- تكوين ملكة المقاصد، يوسف حميتو، ط -1- 2013. مركز نماء للبحوث والدراسات المملكة العربي السعودية.

16- حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، محمد الزحيلي، كتاب الأمة، العدد 87-1423هـ - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر.

17- رعاية المقاصد في منهج القرضاوي، وصفي أبو زيد، بحث مقدم لملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ، 1428/7/6 قطر.

18- دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد علي حب الله ط -1- 1426 هـ - 2005 م دار الهادي بيروت.

19- دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي ط -1- 2008 م دار الشروق مصر.

20- روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الرحمان النملة، ط -1- 1413 هـ - 1993م – مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.

21- صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه ط -1- 1433 هـ - 2012م، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط.

22- شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق حميد الكبيسي، ط -1- 1315 هـ - 1981م مطبعة الرشاد بغداد.

23- لسان العرب، جمال الدين بن منظور، ط -1- 1410 هـ - 1990م جار صادر، بيروت.

24- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ط -1- 1422هت – 2001م. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

25- المصباح المنير، الفيومي المقري، ط 1429هـ - 2008م، دار الحديث، مصر.

26- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي ط -2- 1421 هـ - 2001م، دار النفائس، الأردن.

27- مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وأثارها في التصرفات المالية، هشام بن سعيد أزهر، ط -1- 1431 هـ - 2010م مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.

28- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ط -2- 2008م دار الغرب الإسلامي، بيروت.

29- مقاصد الشريعة دليل المبتدئين – جاسر عودة، ط -1- 2001م المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

30- المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق صدقي جميل العطار، ط -1- 1423هـ / 2003م دار الفكر

31- مشاهد من المقاصد عبد الله بن بيه، ط-2-1433 هـ 2012م دار وجوه، المملكة العربية السعودية.

32- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأداة الشرعية، محمد سعيد اليوبي، ط1-1418 هـ. دار الهجرة المملكة العربية السعودية.

33- مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية ويوسف البدوي . ط 2000م. دار النفائس – الأردن .

34- مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عزالدين بن زغيبة ط1 -1422 هـ-2001م، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، دبي.

35- مقاصد الشريعة . طه جابر العلواني. ط1. 1421هـ. 2001م. دار الهادي بيروت .

36- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. يوسف حامد العالم، ط 1-1413هـ- 1993 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

37- مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة – عبد الله الزير، الندوة العالمية عند الفقه وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة -14-16 رجب 1427 هـ. ماليزيا.

38- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تعليقات الأئمة الإعلام، الشيخ محمد الخضر حسين، الشيخ محمد حسين المالكي، الشيخ عبد الله دراز ط -1- 2010 –دار الفضيلة مصر.

39- مدخل إلى علم المقاصد، عبد القادر بن حرز الله ط1- 1426هـ – 2005م، مكتبة الرشد. المملكة العربية السعودية-.ص 80.

40- المستصفى من علم أصول الفقه، أبو حامد الغزالي ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي 1413-1992م دار الكتب العلمية، بيروت

41- معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب سانو ط 1- 1420هـ. 2000م. دار الفكر سورية.

42- الكليات أبو البقاء الكفوري، تحقيق عدنان درويش ط2- 1419هـ- 1998م، مؤسسة الرسالة بيروت.

43- نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور إسماعيل الحسني ط1 – 1992م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

44- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني ط 4- 1415هـ – 1995 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا.

45- نحو فقه جديد للأقليات جمال الدين عطية، ط1، 1424هـ 2003م، دار السلام. مصر.

46- نحو منهج أصولي لفقه الأقليات، عبد المجيد النجار، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد 3 – 2003م. إيرلندا.

47- ضوابط اعتبار لمقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي عبد القادر بن حرز الله ط -1- 1428 هـ 2007 م مكتبة الرشد المملكة العربية السعودية.

48- علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، ط -1- 1461هـ - 2001، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية.

49- فقه الأقليات المسلمة، عبد القادر أحنوت، ط -1- 1432 هـ - 2011 م مطبعة الجسور وجدة.

50- في فق الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي ط -1- 2001م دار الشروق، مصر.

51- فقه السياسة الشرعية للأقليات، إعداد فلة زردومي رسالة ماجستير 1427 هـ - 2006م، جامعة العقيد لخضر – باتنة كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، الجزائر.

52- فقه النوازل للأقليات المسلمة، محمد يسري إبراهيم، ط -2- 1433 هـ - 2012م، دار اليسر مصر.

53- فقه المقاصد، إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، جاسر عودة، ط -3- 1429 هـ - 2008م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

54- الفقه المقاصدي عبد الإمام الشاطبي، أحسن الحساسنة ط -1- 1429هـ - 2008م، دار السلام مصر.

55- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمان الكيلاني ط -1- 1421 هـ - 2000م، دار الفكر المعاصر، سورية.

56- الوعي المقاصدي، مسفر بن علي القحطاني ط -1- 2008م الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت.

# اشتراط رضا الزوج في الخلع

**الدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج**

أستاذ مشارك بكلية الشريعة والقانون- جامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان- الأردن

## مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمّد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم، ومَن اتبعه بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإنَّ الشرقَ والغربَ انبهروا بحال المسلمين الأوائل وعجزوا عن تفسير مصدرَ تفوقهم وقدرتهم؛ إذ أنَّهم استطاعوا في حدود عقدين أن يبنوا دولة عظيمة مترامية الأطراف، ويؤسسوا لأعظم حضارة عرفها التاريخ البشري، بعد أن لم يكن لهم ذكر؛ لتفرقهم في الصحراء، واشتداد النزاع بينهم، وتمكُّن عدوهم منهم.

فلم يختلف على هؤلاء العرب إلا قدوم النبي ﷺ، وتربيته لهم خير تربية، وتمسكهم بهديه ﷺ، فكانوا حريصين كل الحرص على الامتثال لما جاء به والانتهاء عمّا نهى عنه؛ لأنَّهم جرَّبوا طريق الضلال، وعرفوا مصيرها في الدنيا والآخرة، وذاقوا لذّة الإيمان، وشعروا بعزّة الإسلام، ولمسوا تأثيره العظيم على سلوكهم.

ولذلك فإنَّ السبب فيما كان عليه المسلمون من العزّة والقوة والمنعة، هو ثقتهم بإسلامهم واسترشادهم بهدي ربهم ﷻ، ومتابعتهم لسنة نبيهم ﷺ، حتى في آخر خلافة إسلامية كانت لهم، وهي الخلافة العثمانية، فإنَّ المتابع لتاريخها يجد أنَّ ملوك ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإسبانيا وغيرها من الدول الغربية كانوا يتسابقون في تقديم الولاء للباب العالي.

وهذا الكلام ليس محلَّ بحثنا هنا، وإنَّما ذكرته للتدليل على أنَّه لا خير لنا في الارتقاء في حياتنا اليومية على مستوى الأفراد أو الأسر أو الجماعات وبناء حضارة نباهي بها من حولنا ويسجلها التاريخ لنا إلا بحفظنا لديننا وامتثالنا لشرع ربنا، فإنَّ الله ﷻ خلق الإنسان وهو أعلم به من غيره، فيعلم ما يسعده وما يتعسه، وهو لا يرضى له إلا الحسنى، فشرع له ما يناسب حاله وينسجم مع طبيعته، وما هذا العقل الذي نباهي به إلا من صنع الله ﷻ، خلقه لنا لنسترشد به في فهم أحكام دينه، لا لنتعالى فيه على ما أنْزله علينا من الأحكام، فهو لم يخلق لذلك، ولا يقدر عليه.

وإنّنا في هذا الزمان بسبب تفوّق أعدائنا علينا أُصِبْنا بهزيمة نفسية تلازمنا في كل أحوالنا وأفعالنا وأقوالنا التي نسعى فيها لموافقة هدي أصحاب المدنيات العصرية، ولم يقتصر هذا الحال على العامة فحسب، بل شمل الخاصة،

وأهل العلم والفضل، حتى تأثّروا في كثير من أحكام الشريعة الغراء بما عليه الغرب، فحاولوا أن يلووا أعناق النصوص؛ ليجعلوا أحكام الإسلام موافقة لهم.

ومن هذا مسألة الخلع - التي هي محلّ بحثنا - التي يدور الكلام كثيراً في المجالس العامة والخاصّة في معرفة مفهومها وأحكامها، وقد حصل تحريف في تصورها وحقيقتها حتى لدى بعض المتخصصين، بأن صار معنى الخلع: أن تملك المرأة طلاق نفسها في كلّ وقت بلا ضابط ولا مانع، فألغو اشتراط الفقهاء لرضا الزوج في المذاهب الإسلامية المختلفة، واقتصروا على اعتباره حقّاً للمرأة وسلاحاً في يدها تستطيع به أن تطلق الرجل في أي وقت شاءت، وجعلوا للحاكم سلطة التفريق بين الزوجين إذا تعنَّت الرجل.

بل وصل الأمر بالبعض أن يظنَّ أنَّ الشريعة الإسلامية قد ظلمت المرأة ولم تعطها حقَّها، فأرادوا إنصافاً لها وإخراجاً لها من ظلمها أن يحرِّفوا نصوص الشريعة المقطوعة، ويتلاعبوا بأحكامها المبتوتة.

مع أنَّه لا يوجد دين ولا مذهب ولا فكر أعطى للمرأة من الحقوق ما أعطاه لها الإسلام؛ لأنَّه من عند الله تعالى، وحاشا الله ﷻ أن يظلم أحداً من خلقه، وهو ﷻ منزه عن أن يكون في دينه إجحافاً بحقٍّ أحد من خلقه، أو علمه قاصراً عن آثار شرعه على الخلق، وإنَّما الظلم والإجحاف والقصور من حال الإنسان ومن طبيعته لا من حال الخالق جلّ ذكره.

فليس من الحقّ والعدل أن تُمَلَّك المرأة الطلاق ويجعل في يدها أقوى من يد الرجل؛ إذ أننا في هذا الخلع العصري المدعى جعلنا للمرأة سلطةً بخلع زوجها وتركه إذا أعطته معجَّل مهرها، في حين لو أراد الرجل الانفصال عنها يحتاج إلى إعطائها المؤخر الذي هو أضعاف المقَدَّم في الغالب، إضافة إلى ما تحمّل من أَعباء ومصاريف وأثاث لإتمام زفافهما إرضاءً لها ولأهلها، بالإضافة لالتزامه بنفقة أولاده ونفقتها في أثناء العدة.

وإنَّ السبب وراء هذا الخلع العصري ليس رفع الظلم عن المرأة كما يقولون، وإنَّما هو تغيّر حال بعض النساء وخروجهنّ عن فطرتهنّ بمجارات مغريات الحياة العصرية، وحبهنّ للإنفلات من قيود الحياة الزوجية والقيام على أولادهنّ كما ينبغي، وانقيادهن وراء المزخرفين والمزينين لهنَّ هذا الطريق ممَّن لا يتقون الله تعالى؛ لأننا نجد أنَّ المجتمع كلما ازداد بعداً عن دينه وعاداته وقيمه ارتفعت نسبة الخلع فيه، وهذا ظاهرٌ فيمن هم مبهورون بحياة الغربيين أكثر من غيرهم.

يقول أحمد ذياب شويدح معترضاً على مطالبة البرلمان الفلسطيني ممثلاً بالحركة النسوية بتعديل قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني أسوة بما جرى في مصر وبعض الدول العربية[1]: «جاء هذا القانون للمرأة الثرية المترفة فقط إذا رغبت في الانتقال من زوج إلى آخر... أما المرأة الفقيرة التي لا تمتلك المهر الذي أعطاه زوجها لها لا تستطيع المخالعة».

---

([1]) أحمد ذياب شويدح، مدى سلطة القاضي في الخلع بدون رضا الزوج في الفقه الإسلامي مقارناً بقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، ص 133-134، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج17، ع34، رجب 1426هـ.

**والذي دفعني للكتابة في هذا الموضوع** وأن أكشف عنه اللثام وأوضح حقائقه للعيان، كثرة السؤال عنه، والتعتيم الإعلامي الذي حصل في إخفاء حقيقته وتمويهها، حتى التبست حقيقة الخلع وحكم الشريعة فيه على كثير من أهل الفضل والشأن، وكان الحال أسوأ على بقية المجتمع.

وكذلك لما يترتّب على مجتمعاتنا المسلمة من ويلات من جراء الأخذ بمثل هذه الأحكام، كما هو واضح لمن يمعن النظر.

ولما رأيت في الأخذ بها من الانسلاخ عن أحكام أخرى من شريعتنا مما كانت تطبق في حياتنا، حتى تبقى هذه البقية الباقية من أحكام الإسلام في الأحوال الشخصية في الدول الإسلامية ولا تنفلت أول بأول، فإنَّ مسؤولية أنفسنا ومجتمعاتنا والحفاظ عليها ملقاة على عاتق الجميع كلّ حسب إمكانياته وقدراته التي رزقه الله له، لا سيما من بيده الحل والعقد، فعلينا أن لا ندخر جهداً من أجل الرقي والارتفاع بمجتمعنا عن كل ما يدنسه، وما يكيد له أعداؤنا.

**ومشكلة البحث وأهميته تظهر في الإجابة على سؤال مهم جداً:**

هل تملك المرأة طلاق نفسها وخلع زوجها في أي وقت شاءت بلا ضابط ولا مانع، أم أنَّ الخلع نوع من الطلاق ويشترط فيه رضا الزوج؟

واتبعتُ في بحثي المنهج الاستقرائي من كتب الحديث وشروحها وكتب التّفسير والفقه ثم المنهج التحليلي في تحليل ما جمعت من معلومات للوصول إلى النتائج.

والدراسات السابقة:

بحث للدكتور محمد سعد عبد اللطيف، بعنوان: «لا خلع دون عوض ورضا الزوجين»، وبحث للدكتور أحمد ذياب شويدح، بعنوان: «مدى سلطة القاضي في الخلع بدون رضا الزوج في الفقه الإسلامي مقارناً بقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني»، وفرق فيه بين مسألتين: مسألة إذن القاضي في الخلع، ومسألة إجبار القاضي الزوج على الخلع، وبحث للأستاذ محمد نجيب عوضين، بعنوان: «الخُلع دور القاضي في إيقاعه وسلطته في تكييف دعواه دراسة في الفقه الإسلامي وما عليه العمل في قانون الأحوال الشخصية المصري».

**خطة البحث:**

هذا وقد خلص البحث بتوفيق من الله ﷻ إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة.

**تمهيد:** في معنى الخلع ومشروعيته وحكمه.

**والمبحث الأول:** في اشتراط رضا الزوج في الخلع، وفيه مطالب:

**المطلب الأول:** في دلالة القرآن على اشتراط رضا الزوج في الخلع.

**المطلب الثاني:** في دلالة الأحاديث النبوية على اشتراط رضا الزوج في الخلع.

**المطلب الثالث:** في أقوال الفقهاء في اشتراط رضا الزوج في الخلع.

**والمبحث الثاني:** بطلان القول بعدم اشتراط رضا الزوج في الخلع.

**وخاتمة.**

## تمهيد: في تعريف الخلع، ومشروعيته، وحكمه

**أولاً: تعريفه:**

**لغةً**: خَلعت النَّعل وغيره خَلعاً: نزعته، وخالعت المرأة زوجها مخالعةً إذا افتدت منه وطلقها على الفدية فخلعها هو خلعاً، والاسم الخُلع بالضم، وهو استعارة من خَلع اللِّباس؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما لباسٌ للآخر، فإذا فعلا ذلك فكأن كلَّ واحدٍ نَزَعَ لباسَه عنه، وفي الدعاء ونخلع ونهجر من يكفرك: أي نبغض ونتبرأ منه، وخلعت الوالي عن عمله بمعنى عزلته، والخلعة ما يعطيه الإنسان غيره من الثياب منحةً والجمع خلع مثل: سدرة وسدر[1].

وجرى في العرف استعمال الخَلع بفتح الخاء لإزالة غير الزوجية، وبضمِّها لإزالتها[2].

**اصطلاحاً**: تفاوتت عبارات فقهاء المذاهب الفقهية في التعبير عن معنى الخلع، لكنَّها في المقصود متفقة إجمالاً:

**فعند الحنفية**: إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه.

هذا التعريف لابن نجيم[3] وتبعه عليه التُّمُرتاشيّ[4]، وهو أدق وأشمل من تعريف البَابرتيّ[5] وابن الهُمَام[6] والزَّيْلَعِيّ[7]: أخذ المال بإزاء ملك النكاح بلفظ الخلع، وكذلك تعريف العَيْنيّ[8]: إزالة الزوجية بما يعطيه من المال.

---

[1] ينظر: محمد الإفريقي المصري ابن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، ت: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف،ج2، ص1232، وطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ، ج3، ص19، وأحمد بن علي الفيومي (ت770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية، ط،2، 1909م، ص178، وعمر بن محمد النسفي (ت537هـ)، طلبة الطلبة، ت: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ص59، وناصر بن عبد المطرِّزيّ (616هـ)، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، ص151، والدكتور إبرهيم أنيس والدكتور عبد الحليم متنصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص250.

[2] ينظر: محمد بن فرامُوز، ملا خسرو(ت885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، در سعادت، 1308هـ، ج1، ص389، وإسماعيل بن المقري اليمني، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، ج3، ص241، ويحي بن زكريا الأنصاري(ت926هـ)، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة اليمنية، ج4، ص226، والموسوعة الفقهية الكويتية، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية، ج19، ص234، ومحمد بن يوسف بن عيسى أَطَّفَيِّشَ (ت1332هـ)، شرح النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد بجدة، ج7، ص274، ومحمد زيد الأبياني، شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، منشورات مكتبة النهضة، بيروت، بغداد،ج1، ص387، والدكتور محمود السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية، دار الفكر، ط1، 1417هـ، ص445، وغيرهما.

[3] ينظر: إبراهيم بن محمد ابن نجيم (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، دار المعرفة، بيروت،ج4، ص77.

[4] محمد بن عبد الله الخطيب التُّمُرْتاشي الغَزّي (ت1004هـ)، تنوير الأبصار وجامع البحار، مطبعة الترقي بحارة الكفارة، 1332هـ، ص76.

[5] أكمل الدين محمد بن محمد الرومي البَابَرْتي(ت786هـ)، العناية على الهداية، بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص212.

[6] محمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت861هـ)، فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر، ج4، ص210.

[7] عثمان بن علي الزيلعي(ت743هـ)، تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق، المطبعة الأميرية بمصر، ط،1، 1313هـ، ج2، ص285.

[8] بدر الدين محمدو بن أحمد العيني (ت855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج20، ص260.

**وعند المالكية**: إزالة العصمة بعوض من الزوجة أو غيرها[1]، أو إزالة عصمة الزوجة بصريح لفظ أو كناية ظاهرة أو بلفظ ما مع نية[2].

**وعند الشافعية**: فرقة على عوض راجع للزوج[3].

**وعند الحنابلة**: فراق الزوج امرأته بعوض[4].

**ثانياً: مشروعيته:**

دلَّ على مشروعية الخلع القرآن، والسنة، وإجماع الأمة، والقياس:

**أما القرآن**: فقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ **البقرة: ٢٢٩**.

**وأما السنة**: فما ورد عن الرسول ﷺ من الأحاديث ـ التي سيأتي الكلام عليها ـ منها: حديث امرأة ثابت بن قيس ﵁: «أتردين عليه حديقته، قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة»[5].

وقال عمر بن الخطاب ﵁: «إذا أراد النِّساء الخُلع فلا تُكَفِّرُوهن»[6]، وقال أيضاً ﵁: «لا تكرهوا فتياتكم على الرجل الدميم، فإنّهنَّ يحببن من ذلك ما تحبون»[7].

**وأما الإجماع**: قال ابن قدامة[8]: أجمعت الأمة على القول بجواز بالخلع، إلا أنَّ بكر بن عبد الله المزني لم يجزه، واشترط ابن سيرين وأبو قلابة أنَّه لا يحل الخلع إلا إذا زنت. وهذا الإجماع كان في عصر الصحابة فهو قول عمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة ﵃، لم نعرف لهم في عصرهم مخالفاً، فيكون إجماعاً.

وقال الزَّيْلَعِيّ[9]: وقد أَجمعت الصحابة ﵃ على ذلك.

**وأما القياس**: فلأنَّ ملك النكاح حقّ الرجل، فجاز أخذ العوض عنه كالقصاص[10].

**ثالثاً: حكمه التكليفي:**

---

(1) ينظر: أحمد بن غنيم النفراوي المالكي (1125هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، ج2، ص33.

(2) ينظر: أحمد الدردير، الشرح الكبير، ت: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ج2، ص247.

(3) ينظر: أبو بكر الحصني الشافعي، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ط2، 1356هـ، ج2، ص49.

(4) ينظر: لعلي بن سليمان المرداوي (ت885هـ)، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج8، ص382، و منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ج3، ص57، ومنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ج5، ص212، وغيرها.

(5) محمد بن إسماعيل الجعفي البُخَارِيّ (ت256هـ)، صحيح البخاري، ت: د. مصطفى البغا، ط3، 1407هـ، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ج5، ص2020.

(6) في مصنف عبد الرزاق 4: 184.

(7) في مصنف ابن أبي شيبة 10: 210.

(8) عبد الله بن أحمد المعروف بابن قدامة (ت620 هـ)، المغني، دار إحياء التراث العربي، ج7، ص246.

(9) الزيلعي، التبيين، ج2، ص286.

(10) الزيلعي، التبيين، ج2، ص286.

الأصل في الخلع هو الحظر، فيحرم إن كان بلا سبب وحاجة ملحة، فإنَّ الخلع نوع من الطلاق، والأصل في الطلاق الحظر على الأصح[1]؛ وحجة ذلك:

1. قوله ﷻ: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ الروم: ٢، ففي الطلاق قطع لهذه المودة والرحمة بينهما.

2. وقوله ﷻ: ﴿**فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ النساء: ١٩، ففيه حث الرجال على الصبر إذا رأوا من زوجاتهن ما يكرهون، ولم يرشدهم ﷻ إلى الطلاق[2]؛ لأنَّه يترتب عليه هدم أسرة وتشتيت شملها.

3. وإنَّ في الطلاق بلا حاجة ولا سبب كفران النعمة وإيذاء الزوجة وإيذاء أهلها وأولاده منها، وفيه قطع الزواج المترتِّب عليه كثير من المصالح الدنيوية والأخروية: كإحصان النفس، والتناسل وتحقيق سنة الله ﷻ في بني الإنسان؛ قال ﷻ:﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ النساء: ٣٤، وفي الطلاق من غير سبب بغي وعدوان فكان محظوراً.

4. وعن ابن عمر م قال ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق»[3]، وعنه ﷺ بلفظ: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»[4]، وعن معاذ ﷺ مرفوعاً: «يا معاذ، ما خلق الله شيئاً أحب إليه من العتاق، ولا خلق الله شيئاً على وجه الأرض أبغض إليه من الطلاق... الخ»[5]، وعنه بلفظ: «إنَّ الله يبغض الطلاق ويحب العتاق»[6]، وعن أبي هريرة وعلي م بلفظ: «تزوجوا ولا تطلقوا فإنَّ الطلاق يهتز منه العرش»[7]، وعن علي ﷺ أنَّه قال: «يا أهل العراق، لا تزوّجوا الحسن ـ يعني ابنه ـ فإنَّه مطلاق، فقال له رجل: والله لنُزوجنّه فما رضي

---

(1) كما حقق ذلك ابن الهمام وأيده ابن عابدين، ينظر: ابن الهمام، فتح القدير 3: 464-465، وابن عابدين، رد المحتار 2: 415-416، وغيرهما.

(2) ينظر: الدكتور محمود السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية ص278.

(3) في سنن أبي داود 2: 255، وسنن ابن ماجه 1: 650، ومسند عبد الله بن عمر 24، والمجروحين 2: 64، وسنن البيهقي الكبير 7: 322، وقال البيهقي: حديث أبي داود وهو مرسل، وفي رواية بن أبي شيبة 4: 187 عن عبد الله بن عمر موصولاً، ولا أراه حفظه. قلت: لكنَّه مذكور في سنن أبي داود موصولاً، وفي مصنف ابن أبي شيبة مرسلاً، والله أعلم. وقال ابن حجر في فتح الباري 9: 356: أعلّ بالإرسال. وقال ابن عدي في الكامل 6: 461 بعد ذكر الحديث: قال لنا أبو داود: فهذه سنة تفرد بها أهل الكوفة. وقول بن أبي داود تفرد بها أهل الكوفة: يعني رواه معرف بن واصل؛ لأنَّه كوفيّ ولا أعلم رواه عن معرف إلا محمد بن خالد، قال الشيخ: ولا أعلم رواه عن معرف إلا محمد بن خالد ولمعرف غير ما ذكرت شيء يسير وهو ممن يكتب حديثه. وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية 2: 638: هذا حديث لا يصح، ويحيى الوصافي ليس بشيء، قال الفلاس والنسائي: متروك الحديث.

(4) في المستدرك 2: 214، وقال الحاكم: وهذا حديث صحيح الإسناد لم يخرجاه، وسنن أبي داود 2: 254، وقال في التمييز: روي موصولاً ومرسلاً وصحح البيهقي إرساله، وكذا أبو حاتم، وقال الخطابي: إنَّه المشهور.

(5) في سنن الدارقطني 4: 35 وسنن البيهقي 7: 361 ومصنف عبد الرزاق 6: 390.

(6) رواه الديلمي في الفردوس 5: 37، لكنَّه ضعيف بانقطاعه.

(7) رواه الديلمي في الفردوس 2: 51، ورفعه بسند ضعيف.

أمسكه وما كره طلّق»[1]، وعن أبي موسى الأشعري ﷺ قال رسول ﷺ: «ما بال أحدكم يلعب بحدود الله، يقول: قد طلقت، قد راجعت»[2].

5. ويزاد في الخلع على ما سبق تقريره في الطلاق ما ورد من أحاديث النهي عن طلب الزوجة الخُلع بلا مسوغ لذلك، فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ المختلعات والمنتزعات هنّ المنافقات»[3]، وقوله ﷺ: «أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس لم ترح رائحة الجنة»[4]، وقوله ﷺ: «إنَّ الله تعالى لا يحب الذوّاقين والذوّاقات»[5].

لكنَّ هذا الحظر يندفع بالحاجة إلى الخلاص، فيباح الخلع عند تباين الأخلاق، أو عروض البغضاء، أو كبر، أو ريبة، أو دمامة خلق، أو تنافر طباع بين الزوجين، أو إرادة تأديب، أو عدم قدرة على القيام بحقوق النكاح، ونحو ذلك، ففي هذه الحالات يشرع الخلع للمرأة، مراعاة لمشاعرها في إنهاء رباط الزوجية، وحتى تتقي ترك إقامة حدود الله في علاقتها مع زوجها، وبدون حاجة يبقى حكمه على الأصل وهو الحظر؛ ويستدل لإباحة الخلع بأدلة مشروعيته التي سبق ذكرها وبأدلة إباحة الطلاق، وهي كالآتي:

1. قوله ﷻ: ﴿**لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ البقرة: ٢٣٦، فنفى الإثم عن الزوج إذا طلق زوجته.

2. وقوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ الطلاق: ١، فأباح الطلاق.

3. وإنَّ رسول الله ﷺ طلق حفصة ثُمَّ راجعها[6]، وكذلك طلق بعض الصحابة ﷺ، فإنَّ عمر ﷺ طلَّقَ أمّ عاصم، وابن عوف ﷺ طلَّق تماضر، والمغيرة بن شعبة ﷺ طلَّق أربع نسوة، وهذا كله محمول على الطلاق لحاجة[7].

وقد يكون الخلع حراماً بالنسبة للزوج إذا ضيق على زوجته من أجل أن تطلب الخلع وتفتدي نفسها بمال[8]؛ قال ﷻ: ﴿**وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**﴾ النساء: ١٩، قال ابن كثير[9](ت774هـ): «أي لا يحل لكم أن تضاجروهن وتضيقوا عليهن ليفتدين منكم بما أعطيتموهن من الصدقة أو ببعضه».

---

([1]) في مصنف ابن أبي شيبة 4: 187.

([2]) في صحيح ابن حبان 10: 82، وموارد الظمآن 1: 321، وينظر: كشف الخفاء 1: 28-29.

([3]) في مصنف عبد الرزاق 4: 183، وجامع الترمذي 3: 492 وقال: حديث غريب وليس إسناده بالقوي، وسنن البيهقي الكبير 7: 316، ومسند الربيع 1: 362، ومسند أبي يعلى 11: 110، والمعجم الكبير 17: 339، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد 5: 5: رواه الطبراني، وفيه قيس بن الربيع وثقة الثوري وشعبة، وفيه ضعف وبقيّة رجاله رجال الصحيح.

([4]) في مصنف عبد الرزاق 4: 183، والمنتقى 1: 187، والمستدرك 2: 218 وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وسنن الدارمي 2: 216، وسنن سعيد بن منصور 1: 373، وسنن ابن ماجة 1: 662، ومصنف ابن أبي شيبة 4: 195، والمعجم الأوسط 5: 333، ومسند أحمد 5: 227، ومسند الروياني 1: 411، وشعب الإيمان 4: 390، والفردوس 1: 351، وغيرها.

([5]) روي عن أبي موسى في مسند البزار 8: 70، 71، والمعجم الأوسط 8: 24، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 4: 335: وأحد أسانيد البزّار فيه عمران القطان، وثَّقه أحمد وابن حبان، وضعَّفه يحيى بن سعيد وغيره، وعن عبادة بن الصامت ﷺ عند الطبراني، راو لم يسم وبقية إسناده حسن.

([6]) لكنَّه ﷺ راجعها كما في صحيح ابن حبان 10: 100،والمستدرك 2: 215،وسنن الدارمي 2: 214، وسنن أبي داود 2: 285، وسنن النسائي 3: 403، وسنن ابن ماجه 1: 650، وغيرها.

([7]) ينظر: فتح القدير 3: 456، ورد المحتار 2: 416، وغيرهما.

([8]) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص150.

([9]) إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير ابن كثير، دار المفيد، بيروت، ج1، ص273.

# المبحث الأول
# في اشتراط رضا الزوج في الخلع

**تمهيد:**

إنَّ ما اقترف من تحريف لحقيقة الخلع ومفهومه في الشريعة الإسلامية بإلغاء دور الرجل فيه لم تسبق إليه يد إلا من بعض فضلاء هذا الزمان؛ لأنَّ هذه المسألة لا اختلاف معتبر فيها في القديم؛ لتظافر الأدلّة القرآنية والنبوية الصريحة فيها، حتى انعقد الإجماع على ذلك كما صرَّحَ بها العلماء ـ على ما سيأتي ـ.

وإزالةً لبعض الشبهات التي وقع فيها بعض الناس بسبب الزخرفة الإعلامية، فإنني سأضع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الفقهاء في مختلف المذاهب الإسلامية المعتمدة بين يدي القارئ الكريم حتى يعرف ما ينبغي له معرفته من الحقّ؛ لأنَّ هذا دين، بأخذه يكون إصلاح الناس، وإعمار بيوتهم.

ولتحقيق هذا المراد سيكون تقسيم هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول: في دلالة القرآن على اشتراط رضا الزوج في الخلع:**

معلومٌ أنَّ المصدرَ الأوّل لأخذ الأحكام الشرعية هو القرآن الكريم، ولفظ الخلع لم يرد فيه بالمعنى الاصطلاحي، وإنَّما ورد بالمعنى اللغوي ـ وهو النَّزع ـ في قوله ﷻ:﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾طه: ١٢.

ومما استدلوا فيه على الخلع من القرآن هو إحدى آيات الطلاق الواردة في القرآن؛ إذ ورد فيها التصريح أنَّه يجوز للمرأة أن تفتدي نفسها بمال؛ ليطلقها زوجها، قال ﷻ: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ البقرة: ٢٢٩، وهذا ظاهر في أنَّ الخلع نوعٌ من الطلاق غير منفصل عنه؛ لأنَّ قوله ﷻ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ البقرة: ٢٢٩؛ الدال على جواز دفع المرأة شيئاً من المال لإرضاء زوجها كي يطلقها، مذكور ضمن آية تتحدث عن الطلاق.

والطلاق ـ كما هو معروف عند القاصي والداني ـ بيد الرجل، ونصوص القرآن الكريم صريحة في نسبته للرجل وتمليكه له؛ لأنَّه ربّ الأسرة ورئيس العائلة، فعليه وحده ألقيت تكاليف البيت، فيجب أن تكون له وحده صلاحية حل عقد النكاح، فالصلاحية بقدر المسؤولية والتفريق وحل العصمة المنعقدة بيد القوّام منهما على الآخر.

وعليه فإنَّ الطلاق من حق الرجل وحده لسببين:

الأول: أنَّ الله ﷿ أعطاه من القدرة العقليّة والعصبيّة التي تمكّنه من ضبطِ نفسه في كثير من المواقف الانفعالية، وعدم الاستجابة لعواطفه ومشاعره، فهو يُغلّب جانب العقل على العاطفة، بخلاف المرأة التي جبلت

على العاطفة والحنان في تصرفاتها؛ لما أُنيط بها من واجب عظيم لأطفالها وحاجتهم لحنانها ومشاعرها حتى كانت الغالبة عليها.

الثاني: أنَّ الله ﷻ كلَّفه بكثير من الواجبات والحقوق التي لم يكلِّف بها المرأة، حتى لا يقدمَ على أمر الانفكاك عنها إلا إذا كان ضنك المعيشة معها أكبر بكثير مما أُلقي على عاتقه من مسؤوليات زواجه بها وانفصاله عنها، فإنَّ مجردَّ التفكير بضياع الأولاد؛ لنقص العناية والرعاية التي يجدونها. ويلاحظ ذلك جلياً مَن يتابع أحوال أولاد المطلقين.، والتفكير بنفقة أولاده من المرأة التي يريد طلاقها يجعله يغمض عينيه عن كثير من الخلافات المنزليّة والمشاكسات اليومية؛ إذ بطلاقها يتحتّم عليه مصاريف بيت آخر، فلولا أنَّ الرجل عليه ما عليه مما ذكرنا لوجدناه متساهلاً ومجازفاً في الزواج والطلاق، وهو المالك لعاطفته المتحكّم بأعصابه المتعقّل لأفعاله أكثر مما عليه المرأة.

وها هي الآيات القرآنية الواردة في الطلاق، فإنَّها ناطقة بذلك:

1. ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٧، عزموا: الضمير فيه للأزواج.
2. ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٨، والدرجة هي الطلاق[1].
3. ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢٤١، المطلقات: أي الواقع عليهن فعل الطلاق، لا أنَّهن موقعات الطلاق.
4. ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٣٠، نسب الطلاق للرجل بقوله طلَّقها: أي زوجها.
5. ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ البقرة: ٢٣١، نسب الطلاق للرجال بقوله: وإذا طلقتم.
6. ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٢، نسب الطلاق للرجال بقوله: وإذا طلقتم.
7. ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً} البقرة: ٢٣٦، نسب الطلاق للرجال بقوله: وإن طلقتم.
8. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ الطلاق: ١ – ٢، طلَّقتم: الضمير فيه للرجال.
9. ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ البقرة: ٢٣٧.
10. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ الأحزاب: ٤٩، طلقتموهنّ: أي طلق الرجالُ النساء.

---

[1] قال ابن عباس م: بما ساق إليها من المهر وأنفق عليها من المال، وقال قتادة: بالجهاد، وقيل: بالعقل، وقيل: بالشهادة، وقيل: بالميراث، وقيل: بالدية، وقيل: بالطلاق، وقيل: بالرجعة، وقال سفيان وزيد بن أسلم: بالإمارة. كما في حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، ج1، ص302.

11. ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾ التحريم: ٥، طلقكنّ: أي طلق النبي ﷺ أزواجه.

فكما ترى أنَّ كلَّ هذه الآيات واضحة الدلالة في نسبة الطلاق للرجل وأنَّه من حقّه، فالله جل ثناؤه الذي أباح للرجلِ التمتع بالمرأة والتعاشر معها بالنكاح الشرعي المبيَّن في مكانه حرَّم عليه ذلك بالطلاق الذي ملكه إيّاه في نصوص القرآن العديدة، فليس لأحد بعدها أن ينزع من الرجل الحق الذي أعطاه الله ﷿ إياه؛ لما كلفه في مقابله من واجبات.

وإنَّ عموم هذه الآيات القرآنيّة يكفي في إثبات هذا الحقّ لصاحبه: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ق: ٣٧.

فكان الأصل أنَّ الطلاق من حقِّ الرجل، وليس للمرأة حقّ فيه، لكنَّ الله ﷻ بيَّن في إحدى آيات الطلاق أنَّ للمرأة مدخلاً في الطلاق، وهو إذا رغبت في الانفصال عن الرجل؛ لعدم التوافق بينهما، وعدم القدرة على القيام بالواجبات الزوجية، والخوف من الانفتان بسبب هذا الزواج، فإنَّه لا جناح ولا حرج عليها أن تساوم زوجها على مال أو غيره مقابل أن يتنازل عن حقِّه في طلاقها فيطلِّقها برضاه بدون إجبار من أحد.

وعليه فإنَّ الخلع لا يختلف عن الطلاق في شيء -كما سيأتي من نصوص الفقهاء- إلاّ في هذه الجزئية، وهي أن ترضى المرأة بإعطاء الرجل شيئاً ليطلِّقها، في حين أنَّ الطلاق لا مدخل فيه للمرأة، بل الرجل يوقعه سواء قبلت أم رفضت، أما في الخلع فلا بدّ من موافقتها على بدل الخلع ليحصل الطلاق، قال **الإمام الرازي**[1] (ت604هـ): "اعلم أنَّه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئاً استثنى هذه الصورة، وهي مسألة الخلع".

ولا يوجد أحد من المفسِّرين المعتبرين صَرّح بخلاف ذلك، فجعل الخلع من حقّ الزوجة فحسب وألغى رضا الزوج؛ لأنَّ آيةَ الخلع واضحةٌ وصريحةٌ في ذلك بما لا يحتمل تأويل ولا تبديل.

قال **ابن كثير**[2](ت774هـ): «إذا تشاقق الزوجان ولم تقم المرأة بحقوق الرّجل وأَبغضته ولم تقدر على معاشرته، فلها أن تفتدي منه بما أعطاها ولا حرج عليها في بذلها له ولا حرج عليه في قبول ذلك منها».

وقال **الجصاص**[3]: «وهذا الخوف من ترك إقامة حدود الله على وجهين: إما أن يكون أحدهما سيئ الخلق أو جميعاً... وإمّا أن يكون أحدهما مبغضاً للآخر، فيصعب عليه حسن العشرة والمجاملة، فيؤديه ذلك إلى مخالفة أمر الله في تقصيره في الحقوق التي تلزمه... فإذا وقع أحد هذين وأشفقا من ترك إقامة حدود الله التي حدها لهما حل الخلع».

وقال **الزمخشري**: «فلا جناح على الرجل فيما أخذ ولا عليها فيما أعطت فيما فدت به نفسها واختلعت به من بذل ما أوتيت من المهر»[4].

---

(1) محمد بن عمر الرازي (ت606هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الغد العربي، القاهرة، ط1، 1412هـ، ج3، ص389.
(2) إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، ج1، ص273.
(3) أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت370هـ)، أحكام القرآن، دار الفكر، ج1، ص533-534.
(4) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص271.

وقال **ابن عطية**[1]: «... إباحة للفدية وشركهما في ارتفاع الجناح؛ لأنَّها لا يجوز لها أن تعطيه مالها حيث لا يجوز له أخذه وهي تقدر على المخاصمة، فإذا كان الخوف المذكور جاز له أن يأخذ ولها أن تعطي، ومتى لم يقع الخوف فلا يجوز لها أن تعطي على طلب الفراق».

وقال **ابن الجوزي**[2]: «ومعنى الآية: أنَّ المرأة إذا خافت أن تعصي الله في أمر زوجها لبغضها إياه، وخاف الزوج أن يعتدي عليها لامتناعها عن طاعته؛ جاز له أن يأخذ منها الفدية، إذا طلبت ذلك».

فلم نجد أحداً من المفسرين أسقط حقّ الرجل في الرضا بالخلع، وجعله من حقّ المرأة فحسب، بل كل كلامهم في تفسير آية الخلع يدور على الاستثناء الذي حصل في هذه الآية للمرأة برفع الحرج عنها في افتداء نفسها؛ ليوافق الرجل على تطليقها، بل إنَّ بعضهم صرح باتفاق علماء الأمة على أنَّ حقّ الرجل لا يسقط في هذا أيضاً، قال السايس[3]: «**إنَّ جميع الفقهاء يرون أنَّه لا يجبر الرجل على قبول الخلع**».

## المطلب الثاني: في دلالة الأحاديث النبوية على اشتراط رضا الزوج في الخلع.

ورد عن الحضرة النبوية ﷺ أحاديث في الخلع لاسيما في قصة ثابت بن قيس ﷺ مع بعض نسائه[4]، كنّ طلبن من رسول الله ﷺ المخالعة من ثابت ﷺ مقابل أن تردّ كلّ واحدة منهنّ له المهر الذي أعطاها إياه. وهو حديقة.، وكان سبب خلع كلّ واحدة منهما مختلفٌ عن الأخرى، إلا أنَّ بينهما اشتراك في أنَّه دميم الخلقة.

وهذه القصة رويت في أكثر كتب الحديث إلا أنَّ في بعضها إجمال والأخرى تفصيل، فمَن أراد الاطلاع على تمام أحداثها عليه أن ينظر في كافة رواياتها، وها هي معروضة بألفاظها المختلفة:

روى البخاري[5] والنسائي[6] والطبراني[7]: عن ابن عبّاس ﷺ أنَّ امرأةً ثابت بن قيس ﷺ أتت النبي ﷺ فقالت: «يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكنّي أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة».

---

(1) في المحرر الوجيز، ج1، ص307.

(2) عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ،ج1، ص265.

(3) محمد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح، ج1، ص146.

(4) قال البيهقيّ: اضطرب الحديث في تسمية امرأة ثابت، ويمكن أن يكون الخلع تعدد من ثابت. ورجح أحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البُخَاري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت، ج9، ص310: «أنَّهما قصتان وقعتا لامرأتين لشهرة الخبرين وصحة الطريقين واختلاف السياقين».

(5) في صحيحه ج5، ص2020.

(6) أحمد بن شعيب النَّسَائي، سنن النَّسَائيّ الكبرى، ت: د. عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن ،ط1، 1411هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص369، والمجتبى من السنن، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406،ج6، ص169.

(7) سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (ت360هـ)، المعجم الكبير، ت: حمدي السلفي، ط2، 1404هـ مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ج11، ص347.

وروى أحمد[1] والبَزَّار والطَّبَرَانِيّ[2] عن عبد الله بن عمرو ﷺ وسهل بن أبي حثمة ﷺ، قال: «كانت حبيبة تحت ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري فكرهته، وكان رجلاً دميماً، فجاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنّي لأراه، فلولا مخافة الله ﷻ لبزقت في وجهه، فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته التي أصدقك؟ قالت: نعم، فأرسل إليه، فردت عليه حديقته، وفرّق بينهما، فكان ذلك أول خلع كان في الإسلام»[3].

وفي رواية ابن عباس ﷺ: «أول خلع كان في الإسلام امرأة ثابت بن قيس ﷺ أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، لا يجتمع رأسي ورأس ثابت أبداً، إنّي رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدّة، فإذا هو أشدّهم سواداً، وأقصرهم قامة، وأقبحهم وجهاً، فقال: أتردّين عليه حديقته؟ قالت: نعم، وإن شاء زدته، ففرق بينهما»[4].

والذي يهمنا شرحه من مفردات الحديث هو قوله ﷺ: «اقبل حديقتها وطلّقها تطليقةً»، وفي رواية[5]: «فردَّتها وأمره يطلِّقَها»، وفي رواية[6]: «فردَّت عليه وأمره ففارقَها»، وفي رواية: «خذ منها، فأخذ منها»[7]، وفي رواية: «خذ منها ذلك احسبه، قال: وطلِّقها»[8]، فإنَّ الأمر فيه من باب النصح من رسول الله ﷺ لثابت بن قيس ﷺ؛ لأنَّه لَمَّا علمَ أنَّ امرأته لا تطيقه ولا يمكنها العيش معه، وقد وافقت على أن توفيه حقّه من المال فالأفضل له أن يقبل ذلك ويطلقها، وهذا ما نصحه به الرسول ﷺ.

**وإليك كلام شراح الحديث في ذلك:**

قال **ابن حجر العسقلاني**[9]: «هو أمر إرشاد وإصلاح لا إيجاب».

وقال **القسطلاني**[10]: «هو أمر إرشاد وإصلاح لا إيجاب».

---

(1) أحمد بن حنبل (ت241هـ)، مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر، ج4، ص3.

(2) في المعجم الكبير، ج6، ص103.

(3) قال علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 1407هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت، ج5، ص4-5: وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس. وقال أحمد بن أبي بكر الكناني(ت840هـ)، مصباح الزجاجة، ت: محمد الكشناوي، دار العربية، بيروت، ط2، 1403هـ، ج2، ص127-128: هذا إسناد ضعيف لتدليس الحجاج.

(4) في فتح الباري، ج9، ص311، ومحمد الزرقاني، شرح موطأ مالك، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ، ج3، ص238، وغيرهما.

(5) في صحيح البخاري، ج5، ص2021.

(6) في صحيح البخاري، ج5، ص2022.

(7) سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي، ج1، ص187، ومحمد بن حِبَّان التميمي(354هـ)، صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط،2، 1414هـ،ج10، ص110، وأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي(ت458هـ)، سنن البَيْهَقِي الكبير، ت: محمد عبد القادر عطا، 1414هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ج7، ص312، ومحمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ص263، وسليمان بن أشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود ، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ج2، ص268، والنسائي، السنن الكبرى، ج3، ص369، ومالك بن أنس الصبحي (ت179هـ)، موطأ مالك، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، ج2، ص465، وأحمد، المسند، ج6، ص433، والطبراني، المعجم الكبير، ج24، ص223، وغيرها، قال ابن قدامة في المغني ج7، ص246: هذا حديث صحيح ، ثابت الإسناد.

(8) قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج5، ص5: رواه البزار وفيه أبو جعفر الرازي، وهو ثقة، وفيه ضعف.

(9) في فتح الباري، ج9، ص312.

(10) في إرشاد الساري، ج8، ص150.

وقال أيضاً[1]: «ولم يكن أمره ﷺ بفراقها أمر إيجاب وإلزام بالطلاق، بل أمر إرشاد إلى ما هو الأصوب».

وقال **بدر الدين العيني**[2]: «الأمر فيه للإرشاد والاستصلاح لا للإيجاب والإلزام».

وقال **الباجي**[3]: «معنى قوله ﷺ: خذ منها؛ إباحة منه ﷺ أخذ الفداء منها، وقد يصحّ أن يكون ندباً إلى ذلك؛ لما رأى من إشفاقها واستضرارها بالمقام معه، وقد بلغ ذلك منها إلى أن خافت أن تأتي ما تأثم به».

وقال **الزرقاني**[4]: «أمر إرشاد وإصلاح لا أمر إيجاب».

وإنَّ بعضَ الروايات بيَّنت الإجمال والاختصار الوارد في بعضها، وذكرت أنَّ الرّسول ﷺ قضى بذلك وعرضه على ثابت بن قيس ﷺ فوافق عليه؛ توقيراً منه لرسول الله ﷺ؛ ولأنَّه اختار ما فيه الخير والصلاح له، ومن هذه الروايات:

ما رواه عبدُ الرزَّاق[5] والبَيْهَقِيّ[6] عن عطاء قال: «أتت امرأةٌ النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إنِّي أبغض زوجي وأحبّ فراقه، فقال أتردِّين عليه حديقته التي أصدقك؟ قال: وكان أصدقها حديقة، قالت: نعم وزيادة، قال النبي ﷺ أما الزيادة من مالك فلا، ولكن الحديقة، قالت: نعم، فقضى بذلك النبي ﷺ على الرجل، فأخبر بقضاء النبي ﷺ فقال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ».

وورى عبد الرزاق[7] والدارقطني[8] والبيهقي[9] عن أبي الزبير: «أنَّ ثابت بن قيس بن شماس ﷺ كانت عنده زينب بنت عبد الله بن أبي بن سلول، وكان أصدقها حديقة فكرهته، فقال النبي ﷺ أتردِّين عليه حديقته التي أعطاك؟ قالت: نعم وزيادة، فقال النبي ﷺ: أما الزيادة فلا ولكن حديقته، فقالت: نعم، فأخذها له وخلَّى سبيلها، فلما بلغَ ذلك ثابت بن قيس بن شماس ﷺ، قال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ، سمعه أبو الزبير من غير واحد».

وليس هذا فحسب، بل إنَّ بعض الروايات فصَّلت بأنَّ الرسول ﷺ دعا ثابت بن قيس ﷺ ليحضر، وعرض عليه أن يأخذ ما أعطاها مقابل أن يطلقها، فاستغرب ثابت ﷺ أن يكون له مثل ذلك. وهو أخذ ما أعطاها ، فوافق وطلقها، وهذا المعنى الذي ينبغي التعويل عليه:

---

([1]) في إرشاد الساري، ج8، ص151.

([2]) في عمدة القاري، ج20، ص260.

([3]) في المنتقى، ج4، ص61.

([4]) في شرح موطأ مالك، ج3، ص184.

([5]) عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ)، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي. ط2. المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، ج6، ص502.

([6]) في سنن البيهقي الكبير، ج7، ص313.

([7]) في مصنف عبد الرزاق، ج6، ص502.

([8]) في سنن الدارقطني، ج3، ص255.

([9]) في سننه الكبير، ج7، ص313. وإسناده صحيح كما في أحمد ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن، دار الكتب العلمية، ت: حازم القاضي، دارالكتب العلمية، ط1، 1418هـ. ج11، ص255.

فقد روى البيهقي[1] عن عائشة ل: «أنَّ حبيبة بنت سهل ل تزوجت ثابت بن قيس بن شماس ﷺ فأصدقها حديقتين له، وكان بينهما اختلاف فضربَها حتى بلغَ أن كسرَ يدَها، فجاءت رسول الله ﷺ في الفجر فوقفت له حتى خرج عليها، فقالت: يا رسول الله، هذا مقام العائذ من ثابت بن قيس بن شماس، قال: ومن أنت؟ قالت: حبيبة بنت سهل، قال: ما شأنك تربت يداك؟ قالت: ضربني، فدعا النبي ﷺ ثابت بن قيس فذكر ثابت ما بينهما، فقال له النبي ﷺ ماذا أعطيتها؟ قال: قطعتين من نخل أو حديقتين، قال: فهل لك أن تأخذ بعض مالك وتترك لها بعضه؟ قال: هل يصلح ذلك يا رسول الله؟! قال: نعم، فأخذ إحداهما ففارقها...».

وروى عبد الرزاق[2]: «أنَّ سعيد بن المسيب: أخبره أنَّ امرأة كانت تحت ثابت ابن قيس بن شماس ﷺ وكان أصدقها حديقة، وكان غيوراً فضربها فكسر يدها، فجاءت النبي ﷺ فاشتكت إليه، فقالت: أنا أرد إليه حديقته، قال: أو تفعلين؟ قالت: نعم، فدعا زوجها، فقال: إنَّها ترد عليك حديقتك، قال: أو ذلك لي؟ قال: نعم، قال: فقد قبلت يا رسول الله، فقال: النبي ﷺ اذهبا فهي واحدة، ثم نكحت بعده رفاعة العابدي فضربها، فجاءت عثمان ﷺ، فقالت: أنا أردّ إليه صداقه، فدعاه عثمان ﷺ فقبل، فقال: عثمان ﷺ اذهبي فهي واحدة».

وفي ذلك بيان واضح لعدم إهمال دور الرجل في الخلع، وخروجه عن إرادته، فليس من حق الحاكم أن يفرض الخلع على الزوجين أو أحدهما؛ لأنَّ رسول الله ﷺ بجانب كونه رسولاً كان حاكماً وقاضياً، فلو كان من حق القاضي أن يخلع الزوجة جبراً على الزوجين أو أحدهما لطلقها رسول الله ﷺ بنفسه، ورد على الزوج المهر الذي كان قد دفعه إلى زوجته ـ وهو الحديقة ..

**المطلب الثالث: في أقوال الفقهاء في اشتراط رضا الزوج في الخلع.**

فإنَّه كما لكل فنٍّ وعلمٍ رجاله الذين يرجع إليهم في فهمه وبيانه، فإنَّ لعلم الشريعة علماؤه وفقهاؤه المتخصصون فيه، وهم مَن يَحِقّ لنا أخذ الشريعة منهم؛ لأنَّهم أفنوا أوقاتهم وأَعمارهم في فهم نصوصها الواردة في الكتاب والسنة، ودوَّنوا الكتب المختصرة والموسعة في بيان حكم المسائل الفقهيّة، وكانوا على مذاهب في استخراج الأحكام واستنباطها، فما اتفقوا عليه من الأحكام لا يجوز لأحد مخالفتهم فيه؛ لأنَّه حصل منهم إجماع عليه[3].

ومن المسائل التي اتفقوا عليها مسألتنا ـ اشتراط رضا الزوج في الخلع ـ وقد نصَّ على اتفاقهم فيها غير واحد من العلماء:

---

([1]) في سنن البيهقي الكبير، ج7، ص315.

([2]) في مصنف الرزاق، ج6، ص482-483.

([3]) ينظر: محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت ط2، 1393هـ، ج7، ص255-262، وعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الميزان الكبرى، دار العلم للجميع، ط1، ج2، ص710، ومحمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار العلوم الحديث، بيروت، ج1، ص173، و محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (ت1250هـ)، دار الفكر، ص71، و محب الله بن عبد الشكور، مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج2، ص211، و الدكتور حمد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، مكتب بيروت، شارع الرشيد، بغداد، ص71، وغيرهم.

قال الشعراني[1]: «اتفق الأئمة على أنَّ المرأة إذا كرهت زوجها لقبح منظر أو سوء عشرة جاز لها أن تخالعه على عوض، وإن لم يكن من ذلك شيء وتراضيا على الخلع من غير سبب جاز».

وقال الدكتور مصطفى الزلمي[2]: «من البديهي أنَّ الركن الأساس في هذا التصرف الخلع هو التراضي وتلاقي إرادة الزوجين في إنهاء رابطة الزوجية مقابل التزام الزوجة ببدل...».

إلا أنَّه ينبغي توضيح أمرٍ هنا، وهو أنَّ عبارات الفقهاء جزلة ودقيقة في دلالتها على المعنى؛ لأنَّ همَّهم كان في جمع أكبر قدر ممكن من المعاني في أقلِّ ما يمكن من الألفاظ؛ ليسهل على الطلاب حفظها، فنجدهم قد جمعوا أبواب الفقه المختلفة من عبادات ومعاملات وأَحوال شخصية وغيرها في مجموعة من الأوراق يمكن أن تصل إلى مئة صفحة أو ما شابه ذلك، فإذا تَمَكَّن طالبُ العلم من استحضارها، وأَرَاد أن يتوسَّعَ في هذا العلم، يرى شروحاً مختلفة عليها من المختصر والمتوسط والكبير، ويمكن أن يصل الكبير منها إلى عشرين أو ثلاثين مجلداً.

وأيضاً: من تحري الفقهاء في عبارات كتبهم أنَّ مفهوم المخالفة مثلاً لا يؤخذ به عند الحنفية في نصوص الشرع، في حين أنَّه معتبر في عبارات الفقهاء؛ لأنَّه ينبغي للفقيه عندما يكتب أن يراعي ذلك.

وعليه فإنَّ العبارات الإنشائية التي تعودنا عليها في دراساتنا المختلفة في هذا العصر غير معتبرة عند فقهائنا، بل هي عيبٌ في الكتابة تسقط الكتاب؛ لأنَّ علم الشريعة لاسيما علم الحلال والحرام منه يحتاج إلى دقةٍ متناهيةٍ في تحريرِ الأحكام والدلالة عليها.

والذي نخلص إليه من هذا الكلام: أننا لن نجد من جميع الفقهاء عبارات مصرحة برضا الزوج في الخلع مع اتفاقهم على ذلك؛ لأسباب منها ما سبق ذكره، وأيضاً: لأنَّهم ذكروا الخلع في أَحد أبواب وفصول الطلاق، فهو نوع من أنواعه، فينطبق عليه ما ينطبق على الطلاق[3]، فلم تكن هنالك حاجة إلى التكرار، وأفاضوا في الحديث على **الجزئية التي اختلف فيها الخلع عن الطلاق، وهي أنَّ للزوجة مدخلاً فيه بخلاف الطلاق، وتدخلها محصور في الموافقة على المال فحسب،** لا أنَّها توافق على الطلاق الحاصل من الخلع.

**ومما يدل على أنَّ الخلع صورة من صور الطلاق:**

**أولاً:** أنَّ الفقهاء نصّوا على أنَّ الزوج إذا طلق زوجته بلفظ الخلع ونوى الطلاق ولم يذكر بدلاً للخلع، فإنَّه يقع طلاقاً دون مقابل، ولا يحتاج فيه لموافقة الزوجة؛ لانعدام البدل.

**ثانياً:** وكذلك نصّوا على أنَّه لا بُدّ في الخلع من الإيجاب والقبول، وهما يكونان من الزّوجين، فلو ألغينا رضا الزوج في الخلع لم يعد للإيجاب والقبول معنىً.

---

(1) في الميزان، ج2، ص119.

(2) الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، مدى سلطان الإرادة في الطلاق في شريعة السماء وقانون الأرض خلال أربعة آلاف سنة، مطبعة العاني، بغداد، 1404هـ، ج2، ص147.

(3) فقالوا: «شرط الخلع شرط الطلاق»، الزيلعي في التبيين، ج2، ص285، والعيني في عمدة القاري، ج20، ص260، والعيني في البناية، ج4، ص656

**ثالثاً**: وكذلك نصّوا على أنَّ من أركان الخلع الزوج، واشترطوا فيه أن يكون بالغاً وعاقلاً، فلو لم يكن لرضا الزوج قيمةً في الخلع لَمَا كان حاجة لجعله ركناً ولا احتيج لذكر هذه الشروط فيه؛ لأنَّ بإنعدام رضا الزوج أصبح وجوده صورةً لا حقيقة، وذكر الفقهاء له على هذه الهيئة يفيد اعتبار وجوده حقيقة.

**وإليك الآن نصوص الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة الدالة على اشتراط رضا الزوج في الخلع:**

**أوّلاً: مذهب الحنفية:**

قال **القُدُوريُّ** (ت428هـ)[1]: «إذا تشاق الزوجان وخافا[2] أن لا يقيما حدود الله فلا بأس بأن تفتدي نفسها منه بمال يخلعها به»، فقد بيَّن أنَّ دور الزوجة في الخلع ينحصر بتقديم المال، ودور الزوج يكون بتطليقها، ولا يكون تطليقه إلا برضاه.

وقال **ملا خسرو** (ت885هـ)[3] في الخلع: «... ويفتقر إلى إيجاب وقبول كسائر العقود، وهو في جانب الزوج يمين؛ لأنَّه تعليق الطلاق بشرط قبولها المال حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها، وهو في جانبها كبيع يعني معاوضة؛ لأنَّها تبذل مالاً لتسلم لها نفسها»، فقد نَصَّ على أنَّه لا بُدّ في الخلع من الإيجاب والقبول، وهما يكونان من الزَّوجين، وهذا يَدلّ أنَّه لا بُد فيه من رضا الزَّوج وإلا لم يعد حاجة للإيجاب والقبول.

وقال **ابن عابدين** (ت1252هـ)[4] في الخلع: «يمين في جانبه: أي لا تملك الطلاق بل هو ملكه وقد علّقه بالشرط، والطلاق يحتمله، ولا يحتمل الرجوع ولا شرط الخيار، بل يبطل الشرط دونه، ولا يتقيد بالمجلس، وأما في جانبها فإنَّه معاوضة المال؛ لأنَّه تمليك المال بعوض، فيراعى فيه أحكام معاوضة المال كالبيع ونحوه»[5]، فقد نصّ على أنَّ الطلاق في الخلع يملكه الزوج لا الزوجة، وإذا ملكه فلا بدّ من رضاه به.

وقال **المَوْصِلي** (ت683هـ)[6]: «وكذلك إن طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق بائناً ويلزمها المال بالتزامها؛ لأنَّه ما رضي بالطلاق إلا ليسلم له المال المسمّى، وقد ورد الشرع به فيلزمها»، فقد بيَّن أنَّه لا بُدّ من رضا الزوج بطلاق الخلع، وإن كان رضاه بما يقدم له من المال.

وقال **المَرْغيناني** (ت597هـ) **والعَيْنِيّ** (ت855هـ)[7] **والبابرتيّ** (ت786هـ)[8]: «وإن طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال؛ لأنَّ الزوج يستبد ويستقل بالطلاق من حيث التخيير بأن قال: أنت طالق، ومن

---

(1) أحمد بن محمد القدوري (ت428هـ)، متن القدوري، مطبعة مصطفى الحلب، مصر، ط.3، 1377هـ، ص77.

(2) قال الزيلعيّ في التبيين، ج2، ص286: والخوف خرج مخرج العادة أو الأولوية لا مخرج الشرط، وأراد بالخوف العلم والتيقّن به؛ لأنَّه يراد به العلم، والتشاق: الاختلاف والتخاصم مشتق من الشق وهو الجانب، كل واحد منهما يأخذ شقا خلاف شق صاحبه، وحدود الله تعالى ما يلزمهما من مواجب الزوجية.

(3) محمد بن فرامُوز، ملا خسرو(ت885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، در سعادت، 1308هـ، ج1، ص389.

(4) محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت1252هـ)، ردّ المحتار على الدر المختار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص558.

(5) ينظر: محمد بن أبي سهل السرخسي (ت500هـ)، المبسوط، 1406هـ، دار المعرفة، بيروت، ج6، ص173.

(6) عبد الله بن محمود الموصلي (ت683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، ت: زهير عثمان، دار الأرقم، ج3، ص202.

(7) بدر الدين محمود بن أحمد العَيْني (ت855هـ)، البناية في شرح الهداية، دار الفكر، ط1، 1980م، ج4، ص665.

(8) في العناية، ج4، ص219.

حيث التعليق بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وقد علق الزوج طلاقها بقبولها»، فقد نسبوا الطلاق في الخلع إلى الزوج، ونصوا على أنَّه يستقل ويستبد بالطلاق، وهذا الاستقلال لا بد فيه من رضاه، وإلا لم يكن فائدة من استبداده به.

وقال **النَّسَفِيّ** (ت701هـ) **وعمر ابن نُجَيم** (ت1005هـ)[1] في الخلع: «هو الفصل من النكاح الواقع به وبالطلاق على مال طلاق بائن، ولزمها المال؛ لأنَّه لم يرضَ بخروج البضع عن ملكه إلا به»، فقد نصّا على رضا الزوج في الخلع حتى يخرج ما ملكه بالتزوج من التمتع بزوجته.

وقال **الحَدَّاديّ** (ت800هـ)[2]: «الخلع: عبارة عن عقد بين الزوجين المال فيه من المرأة تبذله فيخلعها أو يطلِّقها، وحكمه من جهتها حكم المعاوضة ...»، وقال: «لزمها المال؛ لأنَّه إيجاب وقبول يقع به الفرقة من قبل الزوج ويستحق العوض منها وقد وجدت الفرقة من جهته فلزمها المال»، فقد بيَّن أنَّ الخلع عقد لا بُدّ فيه من طرفين وهما الزوجان، ولو لم يكن لرضا الزوج فيه مدخل، لاستقلت به الزوجة.

قال الأبياني[3]: «والخلع لا ينفرد به أحد الزوجين، بل لا بُد من رضاهما؛ لأنَّ كلاً منهما له شأن؛ إذ به يسقط ما للزوج من الحقوق، فلا بُدّ من رضاه، ويلزم الزوجة العوضَ فيشترط رضاها، فهو كالعقود من هذه الجهة، وليس إسقاطاً محضاً حتى ينفرد به الزوج، فإذا قال لها: خالعتُك في نظير أربعين جنيهاً مثلاً، ولم تقبل فلا يقع الطلاق، ولو قالت له: اختلعت نفسي منك بكذا فلا يقع مثلاً إلا إذا رضي بذلك، وبما أنَّه لا يتمُّ إلا برضاهما فلا بُدّ فيه من إيجاب وقبول».

وقال أيضاً[4]: «وهذه الفرقةُ تتوقَّفُ على رضا الطرفين، ويسمَّى هذا النوع بالخلع».

وقال[5]: «ومتى رَضِيَ الزوجان بالخُلع في نظير مبلغ معلوم وقعَ الطلاق البائن، ولَزِمَ الزوجةُ دفعَ المبلغ المتَّفق عليه».

وقال[6]: «أمّا الصغير فليس لأبيه أن يخالعَ زوجتَه ولو في مقابلة عوض تدفعه للصغير؛ لأنَّ الخُلع طلاق، وهو بيد الزوج فلا يملكه غيره إلا بإذنه، والصبيّ ليس له أن يأذنَ فيه».

فكلامه واضح وصريح باشتراط رضا الزوجين، فرضا الزوج يكون على طلاقها، ورضا الزوجة يكون بالموافقة على المال.

وقال عبد المجيد سليم[7]: «إنَّ الخلع إذا كان بعوض فركنه الإيجاب والقبول، فما لم يوجد الإيجاب والقبول المعتبران شرعاً، فالخلع غير تام، قال الكاساني[1]: وأما ركنه - يعنى ركن الخلع بعوض - فهو الإيجاب والقبول؛ لأنَّه

---

([1]) عمر بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي (ت1005هـ)، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، ت، أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج2، ص434-436.

([2]) أبو بكر بن علي بن محمد الحَدَّادِيّ (ت800هـ)، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ، ج2، ص59.

([3]) في شرح الأحكام الشرعية، ج1، ص393.

([4]) في شرح الأحكام الشرعية، ج1، ص386-387.

([5]) في شرح الأحكام الشرعية، ج1، ص388-389.

([6]) في شرح الأحكام الشرعية، ج1، ص412.

([7]) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1400هـ، ج2، ص568-569.

عقدٌ على الطلاق بعوض، فلا تقع الفرقة، ولا يستحق العوض بدون القبول»، والإيجاب والقبول يحتاج لرضا الطرفين، فيشترط رضا الزوج.

فهذه بعض ألفاظ فقهاء الحنفية في هذه المسألة، واضحةٌ كلّ الوضوح في الدلالة على المقصود من اشتراط رضا الزوج في الخلع وعدم إلغائه، وقد اقتصرت عليها؛ لإيفائها بالمراد، وخوف الملل والتطويل، ولو أردت أن أجمع كلّ عباراتهم في ذلك لاحتجت إلى عشرات الصفحات.

**ثانياً: مذهب المالكية:**

قال **خليل والعبدري** (ت897هـ)[2] في الخلع: «موجبه زوج مكلف، أي أركان الخلع أربعة: العاقدان والعوضان، الأول الموجب، وشرطه: أن يكون زوجاً مكلفاً».

وقال **الخرشي** (ت1101هـ)[3]: «أركانه خمسة: القابل، والموجب، والعوض، والمعوض، والصيغة، فالقابل: الملتزم للعوض، والموجب: زوج أو ولي صغير، والعوض: الشيء المخالع به، والمعوض: بضع الزوجة، والصيغة: خالعتك».

فقد نصَّ فقهاء المالكية على أنَّ الزّوج أحد أركان الخلع، واشترطوا فيه أن يكون مكلفاً: أي عاقلاً بالغاً، وهذا الاشتراط يدل على أنَّ الخلع منوط به، وذلك لا يكون إلا برضاه به.

وكذلك نصَّوا على أنَّه لا بُدّ في الخلع من الصيغة وهي الإيجاب والقبول، وهما يكونان للزوجين، فلو لم يكن لرضا الزوج مكان لما احتيج إلى ذلك.

وقال **ابن أبي زيد القيرواني**[4]: «وللمرأة أن تفتدي من زوجها بصداقها أو أقل أو أكثر إذا لم يكن عن ضرر بها...».

وقال **ابن عسكر**[5]: «الخلع: طلاق بعوض تبذله هي أو غيرها فيلزم، ويجب دفع العوض ...»، فقد بينوا أنَّ دور المرأة في الخلع هو الموافقة على تقديم المال للزوج، ودور الرجل أن يرضى بطلاقها مقابل ما أعطته.

**ثالثاً: مذهب الشافعية:**

حال علماء المذهب الشافعي كحال غيرهم من المذاهب، فقد نصّوا أنَّ من أركان الخلع الزوج، واشترطوا فيه الأهلية لذلك، فلو كان الخلع يتمّ بلا رضاه لما احتاجوا لذلك.

وأيضاً نصوا على أنَّ من أركان الخلع الصيغة: وهي الإيجاب والقبول، وهما يحتاجان إلى التراضي بين الطرفين، وإلا لم يكن حاجة لهما أو لأحدهما.

---

([1]) أبو بكر بن مسعود الكاساني(ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1402هـ، وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، ج3، ص145.

([2]) محمد بن يوسف العبدري المؤّاق (897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، وأيضاً: دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، ج5، ص280.

([3]) محمد بن عبد الله الخرشي (1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر، ج4، ص12.

([4]) في رسالته، ص193.

([5]) في إرشاد السالك، ص 69.

قال **الشيرازي**[1] **والنووي**[2] **وزكريا الأنصاري**[3] **والشربيني**[4] **وعبد الكريم المدرس**[5]، وغيرهم: «أركان الخلع خمسة: الأول: زوج يصحّ طلاقه، فلا يصح من صبي ومجنون ومكره... الرابع: صيغة: وهي إيجاب وقبول غالباً»[6].

**رابعاً: مذهب الحنابلة:**

قال **الخرقي**[7]: «والمرأة إذا كانت مبغضة للرجل، وتكره أن تمنعه ما تكون عاصية بمنعه، فلا بأس أن تفتدي نفسها منه».

وقال **ابن قدامة** (ت620هـ)[8]: «وجملة الأمر: أنَّ المرأة إذا كرهت زوجها؛ لخلقه، أو خلقه، أو دينه، أو كبره، أو ضعفه، أو نحو ذلك، وخشيت أن لا تؤدي حق الله تعالى في طاعته، جاز لها أن تخالعه بعوض تفتدي به نفسها منه».

وقد بيَّنا أنَّه يجوز للمرأة إذا كانت متأذية من زوجها وكارهة له أن تقدِّم له شيئاً من المال؛ ليوافق ويرضى بطلاقها، لا أنَّها بمجرد إعطائه المال تخلع نفسها وتطلق.

وقال **ابن رجب** (ت795هـ)[9]: «نصّ أحمد في رواية مهنا أنَّ الخلع يوجب نصف المهر، وعلله القاضي بأنَّ الخلع يستقل به الزوج؛ لأنَّه يصح مع الأجنبي بدون رضا المرأة فلذلك نسب إليه».

نصَّ على أنَّ الزوج يستقل بالخلع، واستقلاله فيه يلزم منه رضاه، بخلاف المرأة فإنَّه لا يشترط رضاها إلا بالموافقة على المال الذي تقدمه للزوج -كما سبق-.

وقال **البهوتي**[10]: «**وتسنّ إجابتها: أي الزّوجة** إذا سألته الخلع على عوض، حيث أُبيح الخلع، إلا مع محبة الزوج لها فيسنّ صبرها عليه وعدم افتدائها منه دفعاً لضرره».

وقال **شرف الدين الحجازي**[11] (ت960هـ): «فيباح لها أن تخالعه على عوض تفتدي به نفسها منه، **ويسن له إجابتها**».

---

([1]) إبراهيم بن علي الشيرازي (ت476هـ)، التنبيه، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1370هـ، ص111.

([2]) يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1359هـ، ج3، ص263.

([3]) زكريا الأنصاري، منهج الطلاب، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1359هـ، ص88.

([4]) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت977هـ)، الإقناع شرح مختصر أبي شجاع، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، ج2، ص97.

([5]) عبد الكريم المدرس، الأنوار القدسية في الأحوال الشخصية، مطبعة الجاحظ، بغداد، 1410هـ، ص59-60.

([6]) ينظر: الحصني، كفاية الأخيار، ج2، ص50.

([7]) في مختصر الخرقي مع طبعة المغني، ج7، ص246.

([8]) في المغني، ج7، ص246.

([9]) عبد الرحمن بن أحمد المعروف بابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، القواعد، دار المعرفة، ص331.

([10]) في شرح منتهى الإرادات، ج3، ص58.

([11]) في الإقناع مع شرحه كشف القناع، ج5، ص212.

فقد صرحوا أنَّ الزوجة إذا رغبت في الانفصال عن زوجها وقدمت له المال، فإنَّ الزوج لا يجبر على ذلك، بل يسنّ ويستحب ويفضل له إجابتها طالما أنَّها افتدت نفسها بالمال.

**خامساً: مذهب الظاهرية:**

فإنَّنا نجد الظاهرية الذين يأخذون بظواهر النصوص يصرحون بأنَّ رضا الزوج شرط في الخلع ولا يجوز إجبار الزوج عليه، مع أنَّ الأوامر عندهم في النصوص الشرعية تفيد الوجوب إلا في حالات قليلة عندهم، وكان مقتضى قواعد مذهبهم أن يأخذوا بظاهر قول الرسول ﷺ لثابت بن قيس ﵁: «اقبل الحديقة وطلقها تطليقة»، فيقولوا بإجبار الزوج على إجراء الخلع، لكنَّهم لم يقولوا بالإجبار، بل بينوا أنَّه لا يجوز[1].

قال **ابن حزم** (ت456هـ)[2]: «الخلع، وهو: الافتداء إذا كرهت المرأة زوجها، فخافت أن لا توفيه حقه، أو خافت أن يبغضها فلا يوفيها حقها، فلها أن تفتدي منه ويطلقها، إن رضي هو؟ وإلا لم يجبر هو؟ ولا أجبرت هي؟ إنَّما يجوز بتراضيهما، ولا يحلّ الافتداء إلا بأحد الوجهين المذكورين، أو باجتماعهما، فإن وقع بغيرهما فهو باطل».

فقد نصَّ على أنَّ الخُلعَ بيد الرجل يطلقها فيه إن رضي، ولا يجوز لأحد أن يجبره على طلاقها، كما أنَّه لا يجوز لأحد أن يجبرها على دفع المال له؛ لأنَّ الزوج يستقل بالطلاق، وهي تستقل بالمال.

**سادساً: مذهب الشيعة:**

قال **جعفر الحلي**[3]: «يعتبر في الخالع شروط أربعة: البلوغ، وكمال العقل، والاختيار، والقصد، فلا يقع مع الصغر، ولا مع الجنون، ولا مع الإكراه، ولا مع السكر، ولا مع الغضب الرافع للقصد، ولو خالع ولي الطفل بعوض صحّ، إن لم يكن طلاقاً، وبطل مع القول بكونه طلاقاً».

فقد بيَّن أنَّه لا بُد في المخالع من شروط ومنها الاختيار والقصد، وإلغاء رضا الزوج في الخلع يتنافى مع هذه الشروط، لاسيما اختياره وقصده، إذ بإلزامه بالخلع ألغينا دوره ككل علاوة على اختياره.

وفي ختام هذه النقول لنصوصُ الفقهاء من شتى المذاهب الإسلامية يتبين لنا بكلِّ وضوح وصراحة أنَّ مسألة اشتراط رضا الزوج في الخلع من المسائل المتفق عليها بين المذاهب، فلا يجوز فيها خلاف لأحد، وعبارات الفقهاء السابقة تدل على هذا الاتفاق بلا مرية، فإنَّ الخلع ملك للرجلّ، ولا بدّ فيه من رضاه؛ لأنَّ مَن ملك شيئاً لا يخرج عن ملكه إلا برضاه، وأنَّه يجوز للمرأة أن تحصل على رضا الرجل بخلعها بأن تقابله بشيءٍ من المال، فإن رضي ووافق فلا حرج في ذلك، وإن لم يرض ليس لها عليه سبيل.



---

([1]) ينظر: محمد سعد عبد اللطيف، لا خلع دون عوض ورضا الزوجين:
http://www.felixnews.com/news-9351.html

([2]) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، المحَلَّى، دار الفكر، ج9، ص511.

([3]) جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان، ج3، ص40.

## المبحث الثاني

## بطلان القول بعدم اشتراط رضا الزوج في الخلع

تأوّل البعض من حديث ثابت ﷺ أنَّ الرسول ﷺ ألغى دور الرجل في الخلع، واكتفى بموافقة المرأة على دفع البدل، ومن هؤلاء الشوكاني (1250هـ) المعروف بمخالفته وخرقه للإجماع؛ فقال[1]: «ولا بد من التراضي بين الزوجين على الخلع أو إلزام الحاكم مع الشقاق بينهما»، إذ أنَّه جعل للحاكم سلطة التفريق بين الزوجين إذا تعنَّت الرجل، وتبعه على ذلك سيد سابق صاحب كتاب «فقه السنة»على عادته من متابعة الشوكاني، فقال[2]: «والخلع يكون بتراضي الزوج والزوجة، فإذا لم يتم التراضي منهما فللقاضي إلزام الزوج بالخلع؛ لأنَّ ثابتاً وزوجته رفعا أمرهما للنبي ﷺ، وألزمه الرسول بأن يقبل الحديقة، ويطلق، كما تقدم في الحديث»، وهذا الفهم مستشنع وبشع للغاية لم يقله أحدٌ يعتدُّ به لا من السلف ولا من الخلف ـ كما سبق بيانه ـ.

**ويمكن بيان بطلان هذا الفهم من وجوه منها:**

**الأول:** أنَّه يتعارضُ تعارضاً تامّاً مع نصوصِ القرآن الكريم ـ التي سبق ذكرها ـ؛ إذ أنَّها مَلَّكت الرجل الحقّ في الطلاق، ولم تملكه لغيره إلا إذا الرجل ملكه لغيره، وقد سبق تفصيل الكلام في ذلك، فلا حاجة للإعادة هنا.

**الثاني:** أنَّه يتعارض مع الأحاديث النبوية ـ التي سبق ذكرها ـ فإنَّ شرّاح الحديث المعتمدين نصّوا على أنَّ أمره ﷺ لثابت ﷺ إنَّما هو لإرشاده للأفضل والأصلح له، لا أنَّه يجب عليه أن يطلقها، كما أنَّ بعضَ الروايات بيَّنت هذا الإجمال والاختصار الوارد في بعضها، وذكرت أنَّ الرّسول ﷺ قضى بذلك وعرضه على ثابت بن قيس ﷺ فوافق عليه؛ توقيراً منه لرسول الله ﷺ؛ ولأنَّه اختار ما فيه الخير والصلاح له، وفي ذلك بيان واضح لعدم إهمال دور الرجل في الخلع، وخروجه عن إرادته، وأنَّه ليس من حق الحاكم أن يفرض الخلع على الزوجين أو أحدهما، وليس من حق أحد أن ينزع هذا الحق من الرجل ـ كما سبق بيانه ـ.

**الثالث:** أنَّه يتعارض مع آثار الصحابة ﷺ، فإنَّ كبار الصحابة كانوا إذ خلعوا امرأة من زوجها جعلوا الأمر إليه، إن وافق كان بها، وإلا فلا، ويؤيّد ذلك الرواية عند عبد الرزاق[3] وفي آخرها: «ثم نكحت بعده رفاعة العابدي فضربها، فجاءت عثمان ﷺ، فقالت: أنا أردّ إليه صداقه فدعاه عثمان ﷺ فقبل، فقال: عثمان ﷺ اذهبي فهي واحدة».

وأيضاً: ما روى البيهقي[4]: «عن الربيع بنت معوذ بن عفراء ل، قالت: تزوجت بن عم لي فشقى بي وشقيت به، وعَنِيَ بي وعَنِيت به، وإني استأديت عليه عثمان ﷺ فظلمني وظلمته، وكثر عليّ وكثرت عليه، وإنَّها

---

(1) في محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، الدراري المضية شرح الدرر البهية، ج2، ص 227.

(2) سيد سابق، فقه السنة : ج2، ص268.

(3) في مصنف الرزاق، ج6، ص482-483.

(4) في سنن البيهقي الكبير7: 315. وذكره البخاري في صحيحه، ج5، ص2020 بلفظ: وأجازه عثمان دون عقاص رأسها.

انفلتت منّي كلمةً أنا أفتدي بمالي كلّه، قال: قد قبلت، فقال عثمان ﷺ: خذ منها، قالت: فانطلقت فدفعت إليه متاعي كلّه إلا ثيابي وفراشي، وإنّه قال لي: لا أرضى، وإنّه استأداني على عثمان ﷺ، فلَمَّا دنونا منه، قال: يا أمير المؤمنين، الشرط أمْلَكُ، قال: أجل فخذ منها متاعها حتى عقاصها، قالت: فانطلقت فدفعت إليه كلَّ شيء حتى أجفت بيني وبينه».

فهاتان الروايتان واضحتان في الدلالة على أنّه لا بدّ من موافقة الرجل على الخلع؛ لأنَّ الأمر مُلكه، مَلكه إياه الشارع، فلا يملك أحد نزعه منه كما في الأحاديث والآثار.

**الرابع**: أنَّ فيه خرق لإجماع الفقهاء في المذاهب الإسلامية المشهورة الذي نص عليه غير واحد من العلماء، ومعلوم أنّه لا يجوز مخالفة الإجماع بأي وجه من الوجوه.

**الخاتمة:**

في ختام هذا البحث نخلص إلى هذه النتائج، التي تؤكد اشتراط رضا الزوج في الخلع، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

**أولاً**: إنَّ الأصل في الخلع الحظر، لكنَّ هذا الحظر يندفع بالحاجة إلى الخلاص عند تباين الأخلاق، أو عروض البغضاء، أو كبر، أو ريبة، أو دمامة خلق، أو تنافر طباع بين الزوجين، ونحو ذلك.

**ثانياً**: إنَّ الطلاق من حقّ الرجل، وليس للمرأة حقّ فيه، لكن بيَّن الله تعالى في إحدى آيات الطلاق أنَّ للمرأة مدخلاً في الطلاق، وهو إذا رغبت في الانفصال عن الرجل؛ لعدم التوافق بينهما، وعدم القدرة على القيام بالواجبات الزوجية، والخوف من الانفتان بسبب هذا الزواج، فلا جناح ولا حرج عليها أن تساومه على مال أو غيره مقابل أن يتنازل عن حقّه في طلاقها فيطلّقها إذا رغب، وهذا ما يسمى بالخلع.

**ثالثاً**: إنَّ الله ﷻ جعل الطلاق بيد الرجل؛ لما أعطاه من القدرة العقليّة والعصبيّة التي تمكّنَه من ضبطِ نفسه في كثير من المواقف الانفعالية، وعدم الاستجابة لعواطفه ومشاعره، بخلاف المرأة التي جبلت على العاطفة والحنان في تصرفاتها.

**رابعاً**: إنَّ الخلع لا يختلف عن الطلاق في شيء إلاّ في جزئية واحدة، وهي أنَّ المرأة ترضى بإعطاء الرجل شيئاً ليطلّقها في حين أنَّ الطلاق لا مدخل فيه للمرأة، بل الرجل يوقعه سواء قبلت أم رفضت.

**خامساً**: إنَّ آيةَ الخلع واضحةٌ وصريحةٌ في اشتراط رضا الزوج في الخلع بما لايحتمل تأويل وتبديل، ولا يوجد أحد من المفسِّرين المعتبرين جعل الخلع من حقّ المرأة فحسب وألغى دور الرجل.

**سادساً**: إنَّ شرّاح الحديث المعتمدين نصّوا على أنَّ أمره ﷺ لثابت بن قيس ؓ بتطليق زوجته إنَّما هو لإرشاده للأفضل والأصلح له، لا أنَّه يجب عليه أن يطلقها.

**سابعاً**: إنَّ مسألة اشتراط رضا الزوج في الخلع من المسائل المتفق عليها بين المذاهب الإسلامية، فلا يجوز فيها خلاف لأحد، وعبارات الفقهاء تدل على هذا الاتفاق بلا مرية.

**ثامناً**: إننا لم نجد من جميع الفقهاء عبارات مصرحة برضا الزوج في الخلع مع اتفاقهم على ذلك؛ لأسباب منها: أنَّهم ذكروا الخلع في أَحد أَبواب وفصول الطلاق، فما ينطبق على الطلاق ينطبق عليه؛ فلم يعد حاجة منها إلى التكرار.

## المصادر والمراجع


1. ظفر أحمد التهانوي (ت1394هـ)، **أحكام القرآن**، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط1، 1407هـ.
2. عبد الله بن محمود الموصلي (ت683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، ت: زهير عثمان، دار الأرقم.
3. أحمد بن محمد القسطلاني (ت923هـ)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ط7، 1323هـ، طباعة أوفست دار الكتاب العربي، بيروت.
4. عبد الرحمن بن عسكر المالكي، **إرشاد السالك إلى أشرف المناسك في فقه الإمام مالك**، ط3، 1364هـ.
5. محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (ت1250هـ)، دار الفكر.
6. الدكتور حمد الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي**، مكتب بيروت، شارع الرشيد، بغداد.
7. محمد بن أحمد الخطيب الشربيني(ت977هـ)، **الإقناع شرح مختصر أبي شجاع**، دار الفكر، بيروت، 1415هـ.
8. محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، **الأم**، دار المعرفة، بيروت ط2، 1393هـ.
9. ولي الدين أحمد عبد الرحيم الدِّهْلَوِيّ (ت1176هـ)، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ت: عبد الفتاح أَبُو غدة، دار النفائس، ط8، 1993م.
10. عبد الكريم المدرس، **الأنوار القدسية في الأحوال الشخصية**، مطبعة الجاحظ، بغداد، 1410هـ.
11. أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط،2، 1402هـ، وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية.
12. بدر الدين محمود بن أحمد العَيْنِي(ت855هـ)، **البناية في شرح الهداية**، دار الفكر، ط1، 1980م.
13. محمد بن يوسف العبدري المَوَّاق (897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، وأيضاً: دار الفكر، بيروت، ط،2، 1398هـ.

14. عوض وإبراهيم الباجوري، **تقريرات على الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1359هـ.
15. إبراهيم بن علي الشيرازي (ت476هـ)، **التنبيه**، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1370هـ.
16. جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، **تنوير الحوالك شرح موطأ مالك**، دار الكتب العلمية، بيروت.
17. أبو بكر بن علي بن محمد الحَدَّادِيّ (ت800هـ)، **الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري**، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ.
18. محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ)، **الدراري المضية شرح الدرر البهية في المسائل الفقهية**، مكتب التراث الإسلامي.
19. محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت1252هـ)، **ردّ المحتار على الدر المختار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
20. عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ.
21. سليمان بن أشعث السجستاني (ت275هـ)، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
22. أحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي (ت458هـ)، **سنن البَيْهَقِي الكبير**، ت: محمد عبد القادر عطا، 1414هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
23. أحمد بن شعيب النَّسَائِي (ت303هـ)، **سنن النَّسَائيّ الكبرى**، ت: د. عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن، ط1، 1411هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
24. جعفر بن الحسن الحلي، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان.
25. محمد الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ مالك**، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ.
26. محمد بن عبد الله الخرشي (1101هـ)، **شرح مختصر خليل للخرشي**، دار الفكر.
27. محمد بن حِبَّان التميمي (354هـ)، **صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان**، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ.
28. **الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية**، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1400هـ.
29. أحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (ت852هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البُخَاري**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت.
30. سيد سابق، **فقه السنة**، دار الكتاب العربي، ط8، 1409هـ.
31. عبد الرحمن بن أحمد المعروف بابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، **القواعد**، دار المعرفة.
32. محمد بن أبي سهل السرخسي (ت500هـ)، **المبسوط**، 1406هـ، دار المعرفة، بيروت.
33. أحمد بن شعيب أبو عبد الله النسائي(ت215هـ)، **المجتبى من السنن**،ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406.

34. علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، 1407هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت.
35. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، **المُحَلَّى**، دار الفكر.
36. عبد الله بن أحمد النسفي (ت701هـ)، **المستصفى شرح النافع**، بغداد، من مخطوطات دار صدام برقم (9029).
37. محب الله بن عبد الشكور، **مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت**، دار العلوم الحديثة، بيروت.
38. محمد سعد عبد اللطيف، لا خلع دون عوض ورضا الزوجين، [http://www.felixnews.com/news-9351.html].
39. أحمد بن حنبل (ت241هـ)، **مسند أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر.
40. محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، **مسند الشافعي**، دار الكتب العلمية ، بيروت.
41. أحمد بن أبي بكر الكناني(ت840هـ)، **مصباح الزجاجة**، ت: محمد الكشناوي، دار العربية، بيروت، ط2، 1403هـ.
42. سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (ت360هـ)، **المعجم الكبير**، ت: حمدي السلفي،ط2، 1404هـ مكتبة العلوم والحكم، الموصل.
43. محمد الخطيب الشربيني(ت977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر.
44. سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، **المنتقى شرح الموطأ**، دار الكتاب الإسلامي.
45. يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين**، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1359هـ.
46. زكريا الأنصاري، **منهج الطلاب**، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1359هـ.
47. محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب (ت954هـ)، **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
48. مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ)، **موطأ مالك**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ز دار إحياء التراث العربي، مصر.
49. عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الميزان الكبرى**، دار العلم للجميع، ط1.
50. عمر بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي (ت1005هـ)، **النهر الفائق شرح كنز الدقائق**، ت، أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
51. حسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.
52. أحمد ذياب شويدح، مدى سلطة القاضي في الخلع بدون رضا الزوج في الفقه الإسلامي مقارناً بقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، ص 133-134، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج17، ع34، رجب 1426هـ.

# تحقيق مناط التكليف وأثره في تنزيل التكاليف

الدكتور محمد إلياس المراكشي

باحث في الدراسات الإسلامية - المغرب

**مقدمة:**

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فلا شك أن النظرة التكاملية للعلوم الإسلامية تسهم بشكل فعال في تحقيق تطور ونهضة للفكر الإسلامي المعاصر، إذ لا يخفى مدى التكامل الحاصل بين تلك العلوم جمعاء باعتبار وحدة مصدرها ومنبع استمدادها، وبين علم الكلام –تحديدا– لكونه علما يبحث في أصول المعتقد، وبين علم أصول الفقه باعتباره علما يهتم بأصول ومصادر الأحكام الشرعية العملية، وهما وإن اختلفا في موضوع الاختصاص وفي عوامل النشأة والتطور، إلا أن هذا لا يمنع من التقائهما في بعض القواسم المشتركة والتي من بينها التكليف والمكلف، وحتى في الغاية والهدف الأسمى المتمثل في صناعة المسلم المعتدل المنفتح على عصره، ذاك الإنسان المكلف بإعمار الأرض والسعي فيها بالإصلاح.

والناظر إلى القضايا التي تناولها الأصوليون وعلماء الكلام في مصنفاتهم، يجد العلاقة الرابطة بين علمي الكلام والأصول عبر التاريخ، علاقة جدلية بامتياز لكونها علاقة استمداد متبادل في المرجعية والمسائل والقواعد، وإن كان الأظهر والذي عليه جماعة من المحققين منهم إمام الحرمين الجويني(ت478هـ) وسيف الدين الآمدي (ت631هـ) وغيرهما[1]، هيمنة علم الكلام على علم الأصول، لأن علم الكلام كان في أغلب الأحيان هو المِمِد، وعلم أصول الفقه هو المستمد[2].

وقد أولى علماء الكلام وعلماء الأصول عناية بالغة بقضية التكاليف وأنواعها ومناطاتها وما يتعلق بذلك، لارتباطها بقضية غاية في الأهمية، وهي المرتبطة بدرجة تفهم الأحكام التكليفية وتلقيها بالقبول ومن ثم تنزيلها على واقع المكلفين، لذلك يمكن اعتبارها من القضايا المشتركة بين العِلمين، ولا أدل على ذلك من كونها مبثوثة في كتب الأصول وكتب علم الكلام، كما تناولها بالدراسة والتحليل عدد من العلماء القدامى والمفكرين المعاصرين حتى على شكل مقالات مختصرة مثل المقال الذي كتبه الأستاذ محمد عمارة تحت عنوان: "العقل..ومناط

---

[1]- انظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، (07/1) – الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (07/1).

[2]- انظر مزيدا من التفصيل في: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، د محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، ص: 58.

التكليف في الإسلام"[1]، وكذلك بحث منشور تحت عنوان: "مفهوم العقل عند الأشاعرة"، من إعداد مركز الإمام أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب[2]، وغيرها من الدراسات والأبحاث.

## - إشكالية البحث:

يذهب أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، إلى أن الأحكام الشرعية لما كانت تتنزل بحسب أسباب واقعة، كانت أوقع في النفوس، وأقرب إلى التأنيس حين كانت تتنزل حكما حكما وجزئية جزئية، لأنها إذا أنزلت كذلك، لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع[3].

وبمجرد انقطاع الوحي، واكتمال منظومة الأحكام التكليفية، أصبح المكلف مطالبا بأمور كثيرة وتكاليف عديدة، الأمر الذي استدعى الاجتهاد في البحث عن آليات جديدة ومنهجية متجددة للتعامل مع الشريعة كوحدة متكاملة تشمل عددا من الأوامر والنواهي والمندوبات والمكروهات والمباحات، بخلاف ما كان الأمر عليه سابقا في عهد النبوة المبارك.

وكلما طال الأمد بالناس، واتسعت الهوة بينهم وبين زمن النبوة المنيف، إلا وتغيرت الوقائع والأحداث، وانفتحت الأمم على بعضها وتداخلت الثقافات وتغيرت القيم، وبالتالي السلوكات والأخلاق النابعة من التصورات التي أصبح يحملها كل شخص حول عدد من القضايا الشرعية، حتى تلك التي يفترض أن تكون محل إجماع واتفاق بين مكونات الأمة الواحدة، لكون المسلم المعاصر أضحى ينشأ بين مجموعة من الوسائط الحديثة التي لا تقدم في غالب الأحيان النموذج الأصلح والقدوة الحسنة في المعتقدات التي تظهر من خلال الأقوال والأفعال وفي مختلف السلوكات والممارسات، وهي تؤثر لا محالة في تكوينه إذا لم يكتسب المناعة الكافية والضرورية ضد ما تحمله من سلبيات، الأمر الذي ألقى بأعباء كبيرة ومهام جسيمة على علماء الشريعة بدءاً من العصور التي تلت عصر الصدر الأول، بمختلف تخصصاتهم من أجل تقريب التكاليف إلى الناس، والأمر آكد في العصر الحاضر من أجل العمل على تبسيط مقتضيات الأحكام وكل ما يجب أن يُعلم من الدين بالضرورة، وإلباسها حلل المعاصرة والمدنية، وتقديمها في قالب متجدد حتى يسهل تفهمها وتعقلها، والانقياد لمقتضياتها مجتمعة كما كان ينقاد الصحابة لحكم تلو الآخر، على اعتبار أن الشريعة ما أنزلت إلا من أجل الإفهام، ومن أجل التكليف بمقتضاها.

وفي هذا الصدد يُحكى عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له: «ما لك لا تنفذ الأمور؟ فو الله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق، فقال عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في

---

1- منشور في جريدة الشرق الأوسط العدد: 8760، الجمعة 17 رمضان 1423هـ، 22 نوفمبر 2002.

2- منشور على الصفحة الرسمية للمركز على الرابط: http://www.achaari.ma/Article.aspx?C=5614

3- الموافقات، الشاطبي، (2/ 69).

القرآن مرتين وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة ويكون من ذا فتنة»[1]، فإذا كان المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا[2]، فمن هنا تطرح إشكالية عدم قبول الحق ورفض العمل به في الواقع المعاصر، ومسألة ضعف الانقياد للأحكام التكليفية، وعلاقتها بمختلف المفاهيم العقدية التي تُبنى عليها تصورات الفرد، الأمر الذي يستدعي توجيه النظر إلى هذه القضية من خلال الحديث عن الأصل الذي تتعلق به الأحكام الشرعية بالنسبة للمكلف، والعناصر التي تتداخل في قضية التكليف من وجهة نظر عدد من علماء الكلام والأصوليين الأشاعرة المشارقة والمغاربة، باعتبار مذهبهم مذهبا عقديا يولي عناية قصوى بتقويم الجانب السلوكي العملي في حياة المكلف، وهو ما سنحاول بيانه من خلال هذا البحث.

منهج البحث:

- اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي، ثم المنهج التحليلي فالتركيبي.
- عزوت الآيات القرآنية إلى موضعها من كتاب الله تعالى برواية حفص عن عاصم.
- خرجت النصوص الحديثية، مراعيا تقديم الصحيحين، على كتب السنن.
- حرصت على إيراد موضع الفائدة من النص المنقول، دون إسهاب ممل أو تقصير مخل.
- قمت بترتيب الآراء والنقول –قدر الإمكان– حسب تسلسلها الزمني.
- لم أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في المتن، نظرا لطبيعة البحث المختصر.

تصميم البحث:

- مقدمة: تتضمن إشكالية البحث ومنهج العمل فيه.
- المبحث الأول: تعريفات ومفاهيم.
- المبحث الثاني: بيان مناط التكليف.
- المبحث الثالث: أول واجب على المكلف.
- المبحث الرابع: محل الاستطاعة من التكليف.
- المبحث الخامس: مفهوم الكسب بين القدرة والاستطاعة.
- خاتمة: تتضمن أهم النتائج المستخلصة.

أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل، وأن يحقق به ما رجوت من الإفادة والنفع، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

[1]- الموافقات، (2/ 68).

[2]- المرجع السابق، (2/ 125).

## المبحث الأول

## تعريفات ومفاهيم

تحقيق المناط من المصطلحات الأصولية التي تحمل الكثير من العمق في الدلالة، وإذا كان المناط في الاصطلاح يستدل به على علة الحكم، لأن بها تعلقه وهو نوطها وهي مناطه[1]، فإن تحقيق المناط عموما هو ضرب من التطبيق العام لأحكام الشريعة، إذ يقصد به تنزيل مقتضيات النصوص والاستنباطات، بمعنى تحقيق قصد الشارع التكليفي على العموم بتنزيل أحكام الشريعة على الواقع[2].

ولما كان لتحقيق المناط ارتباط وثيق بتنزيل الأحكام على الواقع، فإنه لا يمكن الحديث عن تحقيقه بمعزل عن فقه النصوص المستدل بها على عموم التكاليف الشرعية التي يُؤمر الفرد بتطبيقها في كل مجالات الحياة، والتي تنطلق بالأساس من المفاهيم العقدية التي تبنى عليها التصورات التي يحملها نحو الخالق والمخلوق والكون والحياة والدنيا والآخرة وكل ما له ارتباط بها، وبذلك يكون تحقيق مناط التكليف متصلا بعموم التكاليف من جهة، وباستواء المكلفين إزاء الأحكام الشرعية من جهة أخرى.

وبناء على ما قرره عدد من العلماء[3] منهم القاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ) فإن معنى التكليف وأصله يرجع إلى إلزام ما على العبد فيه كلف ومشقة إما في فعله أو تركه؛ ووصف الإنسان بأنه مكلف يستعمل عند الفقهاء على ثلاثة معان: «وجه منها: هو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وذلك لازم في الفرائض العامة نحو التوحيد والنبوات والصلوات وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لا يسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله.. والوجه الثاني: أن يقولوا "إن العبد مكلف ومخاطب" على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرضا يلزمه..وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده. والوجه الثالث: أن يقولوا إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لا يجب عليهم فعله، ناب مناب ما يجب عليهم ووقع موقعه..»[4].

كما يقرر أن جميع أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف –دون ما يقع منه في حال الغلبة وزوال التكليف– لا تخلو من قسمين لا ثالث لهما: «أحدهما: للمكلف فعله، والآخر ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يقال أن بينهما ما لا يقال له فعله ولا ليس له فعله، وذلك معلوم بضرورة العقل..والذي له فعله منها حسن كله، وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب..والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم الإقدام عليه»[5].

---

[1]– شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص: 388.

[2]– انظر: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، د فريد الأنصاري، ص: 367.

[3]– انظر على سبيل المثال: مقدمات المراشد إلى علم العقائد، ابن خمير السبتي، ص: 109.

[4]– التقريب والإرشاد (الصغير)، أبو بكر الباقلاني، (1/ 239).

[5]– المرجع السابق، (1/ 276).

هذا وقد جعل الإمام أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) العلاقة الرابطة بين المكلفين وعموم التكاليف مبنية بالأساس على مجرد السمع، إذ التكليف من وجهة نظره كله سمعي بمعنى مُتلقى من جهة الشرع، أي أن المكلف يصير مطالبا بالتكاليف الشرعية بمجرد ورودها وبلوغها سمعه، لذلك يقرر أن حكم من لم تأته الدعوة ولم تبلغه الرسالة، الوقف. أي لا يُقطع على أفعاله بقبول ولا رد ولا ثواب ولا عقاب، ولا طاعة ولا عصيان ولا حسن ولا قبح[1]، وهو ما أكده سيف الدين الآمدي (ت631هـ) بقوله: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أن الأحكام بأجمعها سمعية، وأنه لا حكم قبل ورود السمع»[2].

والذي اتفق عليه المحققون من الأشاعرة أن التكليف يتوجه إلى المكلف قبل مباشرته للفعل ويستمر عند قيامه به، إلا أن الأمر قبل الفعل يكون أمر إيجاب يتضمن الاقتضاء والترغيب، والدلالة على امتثال المأمور به الشرعي، أما عند حدوث الفعل فإن الأمر حينئذ يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق به[3].

ومن وجهة نظرهم أيضا أن ما يصدر من المكلفين من الأفعال والأعمال، تنسب إلى الله تعالى من جهة الخلق والاختراع، وإلى المكلفين من جهة الكسب، بمعنى أن الله تعالى يخلق الفعل عند إرادة العبد للفعل واختياره له[4].

وهذا ما قرره الإمام الأشعري(ت324هـ) الذي كان يعتبر كسب العبد هو "ما وقع بقدرة محدثة"[5]، ويرى «كسب المكلف إنما يكون طاعة إذا وقع بحسب الأمر به فقط، ويكون معصية إذا وقع بخلاف الأمر، ولا تعتبر في ذلك الإرادة، ويقول: حقيقة الطاعة موافقة الأمر، وحقيقة المعصية مخالفته، ولا يراعى في ذلك الإرادة دون الأمر والنهي»[6].

لذلك كان من المقرر عند الأشاعرة وعند جميع أهل السنة والجماعة أن الذين لا يمتثلون ما أمرهم به الشارع الحكيم، غير قادرين على تلك التكاليف لتركهم لها، لا لعجزهم عنها[7]، وهذا يقتضي منا البحث عن المناط الذي يتعلق به التكليف، والذي تصدر عنه الإرادة، وتتعلق به القدرة التي يبنى عليها الفعل، وهو ما سنراه في المبحث الآتي.

---

1- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، محمد بن الحسن بن فورك، ص: 301.

2- أبكار الأفكار في أصول الدين، (2/ 145).

3- علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص: 324.

4- انظر مزيد تفصيل في: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: 56.

5- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، ص: 93.

6- المرجع السابق، ص: 71.

7- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، ص: 293.

## المبحث الثاني
## بيان مناط التكليف

ذهب أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) إلى أن مناط التكليف هو العقل، ويقصد به العلم، معتمدا في ذلك ما يقرره أهل اللغة الذين لا يفرقون بين قول القائل "عقلته" و"عرفته" و"علمته"، ويحيلون قول القائل: "عقلته ولم أعلمه"، أو يقول: "علمته ولم أعقله"، كما يحيلون قوله إذا قال: "عرفته ولم أعلمه". فكما تبين بذلك أن العلم والمعرفة معناهما واحد، فكذلك تبين بمثله أن العقل والعلم معناهما واحد.

كما يقرر أن ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلمين بأن التكليف يتوجه على العاقل، فالمراد به العالم بأكثر المنافع والمضار، المميز للخير والشر الذي يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب، لذلك لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم إنها تعقل مطلقا، وإن كانت تعلم كثيرا من المعلومات ضرورة[1].

وذكر القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) أن العلماء اختلفوا في ماهية العقل وحقيقته فقال: «اختلف الناس فيه فقال قائلون: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال آخرون: مادة وطبيعة، وقال قوم: جوهر بسيط، وقال الجمهور من المتكلمين: هو العلوم الضرورية. والذي نختاره أنه: "بعض العلوم الضرورية"»[2].

ويستدل على ذلك بقوله: «فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء نحو العلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجودا أو غير موجود، وأن الموجود لا ينفك عن أن يكون عن أول، أو لا عن أول، وأن الاثنين أكثر من الواحد، والعلم بموجب العادات التي تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وما جرى مجرى ذلك مما يختص العقلاء بالعلم به دون غيرهم، فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلا مكلفا»[3].

وحسب أبي حامد الغزالي(ت505هـ) فإن العقل كمصطلح عقدي يطلق على معان أربعة بينها بقوله: «بيان حقيقة العقل وأقسامه: اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان كما يطلق اسم العين مثلاً على معان عدة وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد بل يفرد كل قسم بالكشف عنه:

فالأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء. ولم ينصف من أنكر هذا وردّ العقل إلى

---

[1]- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، ص: 299.

[2]- التقريب والإرشاد (الصغير)، (1/ 195).

[3]- المرجع السابق، (1/ 197).

مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم، وكما أن الحياة غريزة بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية فكذلك العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية...

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وهو أيضا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهر، وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي غَمْرٌ جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة. وهذه أيضًا من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان. فالأول هو الأس والسنخ والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهو الغاية القصوى فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب»[1].

ويقول فخر الدين الرازي (ت606هـ) في "محصل أفكار المتقدمين": «المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف، هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر، لكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلا. وليس هو علم بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذا علم بالأمور الكلية، وليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه، وهو محال فهو إذا عبارة عن علوم كلية بديهية»[2].

كما فصل في "تفسيره" ماهية العقل بقوله: «العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع، صار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل، وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك إلى الترك، فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى، فيجري ذلك العلم مجرى عِقال الناقة. ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل قال: هُوَ الْعِلْمُ بِخَيْرِ الْخَيْرَيْنِ وَشَرِّ الشَّرَّيْنِ، ولما سئل عن العاقل قال: الْعَاقِلُ مَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ»[3].

---

[1]- إحياء علوم الدين، (85/1).

[2]- محصل أفكار المتقدمين، (ص:104).

[3]- مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، (2/ 422).

أما سيف الدين الآمدي (ت631هـ) فقد كان له تعقيب على ما قرره الأقدمون واستدراك عليهم، خاصة في تعريف العقل باعتباره مناطا للتكليف فيقول: «أما أصحابنا، فمنهم من قال العقل هو العلم، ولهذا يقال لمن علم شيئا: عقله، ومن عقل شيئا: علمه، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني. وهو غير سديد، فإنه إن أراد به كل علم، فيلزم منه أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم، مع كونه محصلا لما عداه، وإن أراد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز، وما ذكر من الاستدلال فغير صحيح، لجواز أن يكون العلم مغايرا للعقل، وهما متلازمان.

ومنهم من قال: إنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة. وهو إن أراد بالغريزة: العلم، فيلزمه ما لزم الأول، وإن أراد بها غير العلم: فقد لا نسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة وهو مما تعسر الدلالة عليه. والذي اختاره القاضي: أن العقل بعض العلوم الضرورية، كالعلم باستحالة اجتماع الضددين وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديما أو حادثا، وأن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غائرة ونحوه. وقد احتج إمام الحرمين على صحة اختيار القاضي وإبطال ما عداه..»[1]، وبعد نقاش وتحليل طويلين لما اختاره القاضي واستدل عليه الجويني مع ذكره لعدد من الاعتراضات عليه، خلص الآمدي رحمه الله إلى أن الذي تقرر لديه حول العقل باعتباره مناطا للتكليف أنه «**عبارة عن العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات**»[2].

ولعل خلاصة القول تتمثل فيما ذكره العلامة سعد الدين التفتازاني (ت793هـ) الذي قال عن العقل باعتباره مناط التكليف ما نصه: «لا خلاف في أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل، حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم، وسيجيء أن لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة... والأقرب أن العقل هو قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهذا معنى ما قال الإمام [الرازي] إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وما قال بعضهم إنها قوة بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وما قال بعض علماء الأصول إنها نور يضيء به طريق تبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، أي قوة حاصلة للنفس عند إدراك الجزئيات، بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات، وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة»[3].

وبالنظر إلى ما كتبه بعض علماء الغرب الإسلامي، مثل العلامة ابن خمير السبتي (ت614هـ)، فنجد أنه حرص على عدم الخوض في تحديد معنى دقيق للعقل باعتباره مناطا للتكليف، نظرا لتعدد أقوال أهل العلم وتضارب آرائهم فيه، لذلك انتقل إلى مستوى آخر من التفصيل المنهجي الذي يميل نحو الجانب السلوكي العملي المرتبط بالمكلف، فيعرض رأيه في المسألة من خلال قوله:

«أول ما ينبغي أن يخاطب به المسترشد أن يقال له: أتقول إنك عاقل ولك عقل؟

---

[1]- أبكار الأفكار في أصول الدين، (1/ 131).

[2]- المرجع السابق، (1/ 134).

[3]- شرح المقاصد، التفتازاني (2/ 332).

فجوابه أن يقول: نعم، لكن لا أعرف من أين تحليت بهذه التسمية ولا أعرف مقتضاها.

فيقال له: لأنك تعلم قضية الوجوب والجواز والاستحالة.

فجوابه أن يقول: زدتني غموضا.

فيقال له: أتعلم أن الفعل إذا صح وثبت أنه يجب أن يفتقر لفاعل، كالكتابة المفتقرة للكاتب والبناء المفتقر للباني؟

فجوابه: نعم.

فيقال له: أتعلم أن نزول المطر وتصريف الرياح من شرق إلى غرب، ومن غرب إلى شرق، وتقلبك من حركة وسكون، ومن سكون إلى حركة جائز؟

فجوابه: نعم.

فيقال له: أتعلم أن الجسم لا يكون أسود أبيض، متحركا ساكنا، ميتا حيا في زمن واحد؟

فجوابه: نعم.

فيقال له: أنت عاقل.

وهذه العلوم هي التي فصلت بين العقلاء والبهائم، وهي المسماة "عقلا" على مذهب أهل الصواب في حد العقل، وهي المشروطة في التكليف على مذهب أهل الصواب العقلاء، وإنما الخطأ في تحديد العقل، فإذا حصل إجماعهم على المعنى المشروط في التكليف فلا يبالى باختلافهم فيما سواه»[1].

والملاحظ من خلال ما تقدم أن مضمن كلام العلامة ابن خمير السبتي، أن العقل باعتباره مناطا للتكليف لا يخرج عن كونه بعض العلوم الضرورية التي يمتنع خلو نفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك، والتي تؤهل الإنسان لاكتساب النظريات، وهو أيضا ما قرره العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت899هـ) في شرحه لمنظومة الشيخ أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (ت884هـ)، حيث توقف عند التعريف الجامع المتقدم الذي قرره الإمام سيف الدين الآمدي[2].

هذا عن مفهوم العقل باعتباره مناطا للتكاليف الشرعية أما عن مكانته في التكليف فيقول بدر الدين بن جماعة (ت733هـ): «العقل إنما هو آلة يستعان بها على الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وهو مناط التكليف من الله تعالى، وسبب المسؤولية عنده، وليس من حق العقل التشريع أو الرفض والإبطال لما صح بالدليل الشرعي المقبول»[3].

وهو ما قرره أبو الحسن الأشعري حسب ما ذكرنا آنفا، فكان يربط ضرورة القيام بالواجبات التكليفية بمجرد اطلاع المكلف عليها عن طريق السمع، دون ضرورة إدراك الحِكَم والغايات والمقاصد ويقول: «إن التكليف كله

---

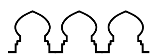
[1]- مقدمات المراشد إلى علم العقائد، السبتي، ص: 108.

[2]- انظر: المنهج السديد في شرح كفاية المريد، أبو عبد الله محمد السنوسي، ص: 38-40.

[3]- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ابن جماعة، ص: 39.

سمعي، وإن العقل لا يوجب شيئا ولا يكلف العاقل من جهته شيئا»[1]، وهو مصداق قول الله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ (الأحزاب:36).

لذلك عمد أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) إلى بيان استواء المكلفين في مناط التكليف بمقتضى الأحكام، إذ فصّل القول في مسألة تلقي الأحكام الشرعية وقبول التكليف بمقتضاها، من خلال عقده لفصل في كتابه الموافقات، صدّره بعنوان "فصل: سهولة تعقل التكاليف"، بين فيه أن التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقله وتفهمه حتى يسعه الدخول تحت أحكامها، فيقول: «أما الاعتقادية: بأن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص، لم تكن الشريعة عامة ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك، فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ»[2].



## المبحث الثالث

## أول واجب على المكلف

بعد تقرير المراد بالعقل باعتباره مناطا للتكليف، يجدر بنا الحديث عن أول ما يجب على المكلف فعله بعد تحصيله لتلك الضروريات من العلوم التي تؤهله لاكتساب النظريات وبعد بلوغه سن التكليف، وحسب الإمام الأشعري فإن «أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل، وقال كثير من المتفقهة: لا يكون الإنسان بالغا إلا بأحد شيئين، إما أن يبلغ الحلم مع سلامة العقل، أو تأتي عليه خمس عشرة سنة، وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة»[3].

والبلوغ على ضربين: بلوغ حسي وبلوغ معنوي، فالبلوغ الحسي أن يحتلم الغلام وتحيض الجارية أو يبين حملها وإن لم تظهر هذه العلامات، أما البلوغ المعنوي فهو بلوغ وقت إلزام التكليف لمن اتصف بأحد هذه الأوصاف الحسية عند بلوغ دعوة الرسولﷺ[4].

ولما كان العقل عند الأشعري مرادفا للعلم، فإن العلم الذي تحدث عنه باعتبار اقترانه بالمكلف العاقل، مرتبط أساسا بالمعرفة بالله الناتجة عن النظر والاستدلال الذي يراه أول الواجبات على البالغ العاقل، فيقول ما نصه: «إن وجوب النظر على البالغ العاقل يتوجه أول حال بلوغه، من غير أن يكون له فيه مهلة أو تراخ أو يعذر في تركه»[5].

1- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، ص: 301.

2- الموافقات، (2/ 65).

3- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ص: 156.

4- مقدمات المراشد إلى علم العقائد، السبتي، ص: 108.

5- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، ص: 31.

ويقول عنه في موضع آخر: «إن أول الواجبات، المعرفة بالله تعالى على شرط تقدم النظر والاستدلال، لأنه لا يصح وقوع تلك المعرفة إلا عن النظر والاستدلال»[1].

واستنادا إلى ما تقدم كان الأشعري –حسب ما نقله عنه ابن فورك (ت406هـ) في مقالاته– يقول بإبطال التقليد في معرفة الله تعالى وإيجاب النظر[2]، المقرون بذكر القلب أي بالفكرة والتأمل، وذلك نحو أن يفكر فيما يشاهد ليرد إليه حكم ما لم يشاهد، فيعلم مماثلته لحكمه من مخالفته..[3]

وهو الأمر الذي تابعه عليه المنتسبون إلى مذهبه من بعده، فنجد أبا إسحاق الشيرازي (ت476هـ) ينبه إلى ضرورة إعمال العقل في النظر والبحث والاستقراء للوصول إلى المعرفة الحقة، بقوله حكاية عن أعلام الأشاعرة: «النظر أول الواجبات: فمن ذلك أنهم يعتقدون أن أول ما يجب على العاقل البالغ المكلف، القصد إلى النظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة الله عز وجل، لأن الله عز وجل أمرنا بالعبادة فقال عز وجل: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ (سورة البينة:05)، والعبادة لا تصح إلا بالنية لقوله ﷺ: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ**»[4]، والنية هي القصد، تقول العرب: نواك الله بحفظه، أي قصدك الله بحفظه. وقصد من لا يعرف محال، فدل ذلك على وجوب النظر والاستدلال، ولأن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به يكون واجبا كالواجب، ألا ترى أن الصلاة لما كانت واجبة ثم لا يتوصل إليها إلا بالطهارة، صارت الطهارة واجبة كالواجب، فكذلك أيضا في مسألتنا، لأنه إذا كانت معرفة الرب عز وجل واجبة، ثم بالتقليد لا يتوصل إليها، دل على وجوب النظر والاستدلال المؤديين إلى ذلك، فقد أمرنا الله عز وجل بذلك ودعا إليه فقال عز وجل: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (سورة يونس:101)»[5].

وفي نفس السياق سار الآمدي (ت631هـ)، إذ نجده يقرر ما تقدم بقوله: «أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب. غير أن مدرك وجوبه عندنا الشرع، خلافا للمعتزلة في قولهم إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع»[6].

ثم إنه زاد المسألة بيانا وتفصيلا في فصل خاص عنونه بقوله "في أول واجب على المكلف"، ذكر فيه اختيارات أعلام المذهب الأشعري بقوله: «واختلف في ذلك، فقال بعض أصحابنا: أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى، إذ هي أصل المعارف الدينية والواجبات الشرعية. وقال غيره: النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاتفاق، وبه تحصل المعرفة، وهو متقدم عليها فهو أول واجب على المكلف. وقال غيره: بل أول واجب على المكلف، أول جزء من النظر، إذ النظر متقدم على المعرفة، وأول جزء من النظر متقدم على النظر، وهو اختيار

---

[1]– المرجع السابق، ص: 259.

[2]– المرجع السابق، ص: 261.

[3]– المرجع السابق، ص: 300.

[4]– صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، (1/ 6، ح:1) – صحيح مسلم، كتاب الإمارة، بَابُ قَوْلِهِ ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»، وَأَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ الْغَزْوُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَعْمَالِ، (3/ 1515، ح: 1907).

[5]– الإشارة إلى مذهب أهل الحق، الشيرازي، ص: 109.

[6]– أبكار الأفكار في أصول الدين، (1/ 155).

القاضي. وقال غيره: بل أول واجب، إنما القصد إلى النظر، إذ النظر يستدعي القصد إليه، والقصد إليه متقدم عليه، وهو اختيار الأستاذ أبي بكر».

ثم ختم بالتوفيق بين ما تقدم من الأقوال بقوله: «والمختار أنه: إذا كان المقصود ببيان أول واجب مما هو مقصود في نفسه فهو المعرفة. وإن كان المقصود ببيان أول واجب وإن لم يكن مقصودا لنفسه، فهو إرادة النظر..»[1].

وتابعه على ذلك العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت899هـ) الذي ساق من أقوال أهل العلم في هذه القضية سبعة أقوال، وبعد تضعيفه لخمسة منها قال: «فلم يبق من هذه الأقوال السبعة سالما من التضعيف سوى القول الأول الذي يقول: أول واجب المعرفة –وحكاه عن الإمام الأشعري– والقول الرابع الذي يقول: أول واجب القصد إلى النظر –وحكاه عن ابن فورك والباقلاني والجويني–، ثم إذا تأملت في هذين القولين وجدتهما غير مختلفين في المعنى، لأن أحدهما أراد الأولية باعتبار المقاصد فلهذا قال: أول واجب المعرفة، والآخر أراد الأولية باعتبار ما يشتغل به المكلف ويطلب به على الإطلاق، فلهذا قال: أول واجب القصد إلى النظر»[2].

أما العلامة المغربي المجدد ابن خمير السبتي (ت614هـ) فنجد له كلاما نفيسا في هذه القضية فاق في دقته واستدلاله المتقدمين، إذ أحاط باختلافهم وحرر المسألة حتى لم يبق فيها ما يحير أفهاما وانقلب قتادها ثماما، بقوله: «اختلف الناس في أول الواجبات على ثمانية أوجه، فمخطئ ومصيب، وما أرجح لك قولا تاسعا وهو الصحيح –والله أعلم–، وذلك أن حد الواجب الشرعي: "ما مدح فاعله شرعا وذم تاركه شرعا"، و"ما رجي في فعله ثواب وخيف في تركه عقاب"، وهذان الحدان أولى الحدود بالسلامة من الاعتراض. والمختلفون في أول الواجبات من المحققين يجمعون على أن من قصد ولم ينظر، أو من قصد ونظر ولم يعلم، أو قصد ونظر وعلم ولم يَقبل ولا أقر بالانقياد للرسل عليهم السلام من غير عذر، فليس بمؤمن ولا يرجو ثوابا ولا يمدح شرعا.

فخرج من مضمون ذلك أن القصد والنظر والعلم والإقرار، خصلة واحدة وطاعة منفردة برأسها كصلاة من الصلوات، فصح أن أول الواجبات شرعا تحصيل هذه الأربع خصال، وحينئذ تبرأ الذمة ويصح المدح والأجر، ويستحق المكلف اسم "الإيمان" ويؤجر في الآخرة.

والذي يصوب الحق في قولهم –رحمهم الله– أن لو قالوا: أول ركن من أركان الواجبات، القصد ثم النظر ثم العلم ثم الإقرار، لكان أولى وأدفع للتشغيب وأتم للواجب أن يصح فيه المدح والأجر»[3].

وإذا كان العقل –كما تقدم– هو عبارة عن بعض العلوم الضرورية التي لا خلو للنفس عنها والتي تؤهل المكلف لاكتساب النظريات، فيلزم منه ألا يقع التفاوت بين المكلفين في مراتب العقل حتى يستووا في القيام بأول الواجبات، وهو الأمر الذي يلاحظ في الواقع نقيضه، لذلك تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن التفاوت الملاحظ بين العقلاء ليس في العقل باعتباره مناطا للتكليف، وإنما يرجع حسب ما قرره الآمدي (ت631هـ) إلى التفاوت

---

[1]- المرجع السابق، (1/170- 171).

[2]- المنهج السديد في شرح كفاية المريد، السنوسي، ص: 66.

[3]- مقدمات المراشد إلى علم العقائد، ص: 112.

في صحة الفطرة أو التجربة أو حسن الحالة أو غير ذلك[1]، وأيضا بحسب الإدراك والقدرة والاستطاعة، لذلك يقول الشاطبي (ت790هـ): «ما فيه تفاوت إنما تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف، فصار كل أحد فيها مطلوبا بإدراكه، فمن مدرك فيها أمرا قريبا فهو المطلوب منه، ومن مدرك فيها أمرا هو فوق الأول فهو المطلوب منه، وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته، فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها، ومن كان قادرا على ذلك كان مطلوبا»[2].

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن العلاقة التي تربط التكليف بالقدرة والاستطاعة على النحو الآتي.



## المبحث الرابع
## محل الاستطاعة من التكليف

من القضايا التي تبرز موضوعية المذهب الأشعري وواقعيته في تقرير النظريات العقدية، ما ذهب إليه إمامه من إثبات الإرادة والاختيار على الحقيقة للمكلف، كما أثبت له القدرة والاستطاعة، ويقول: «إن اختياره وقدرته عن اختيار الله تعالى وقدرته، وإن الله تعالى جعل المختار مختارا والكاره كارها، والمستطيع مستطيعا والعاجز عاجزا، على معنى: أنه جعل هذه المعاني وخَلَقَها له بعد ما لم تكن»[3].

ويضيف أن «كسب العبد، فعل الله تعالى ومفعوله وخلقه ومخلوقه وإحداثه ومحدثه، وكسب العبد ومكتسبه، وإن ذلك وصفان يرجعان إلى عين واحدة، يوصف بأحدهما القديم والآخر المحدث، فما للمحدث من ذلك لا يصلح للقديم، وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدث»، وحسب ابن فورك (ت406هـ) فإن الإمام كان يجري ذلك مجرى خلقه للحركة في أنه عين الحركة، فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق ويتصف المحدث منها بوصف التحرك، فتكون حركة للمحدث، خلقا لله تعالى، ولا يصلح أن تكون حركة لله تعالى وخلقا للمحدث[4].

ويرى الإمام الأشعري(ت324هـ) أيضا أن الاستطاعة عنصر هام في تحمل المكلف للأحكام الشرعية وقيامه بها، والاستطاعة في نظره ليست وصفا قائما بالنفس البشرية من حيث هي، بل هي أمر يخلقه الله تعالى للمكلف مع الفعل للفعل، فإن لم يخلق الله تعالى له استطاعة محال أن يكتسب شيئا[5]، ويقول في تفصيل ذلك: «إن قال قائل لم قلتم أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره ؟ قيل له: لأنه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا، كما يكون

---

[1]- أبكار الأفكار في أصول الدين، (1/ 134).

[2]- الموافقات، (2/ 68).

[3]- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 77.

[4]- المرجع السابق، ص: 93.

[5]- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص: 60.

تارة عالما وتارة غير عالم، وتارة متحركا وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنىً هو غيره، كما وجب أن يكون عالما بمعنىً هو غيره، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنىً هو غيره، لأنه لو كان مستطيعا بنفسه، أو بمعنىً تستحيل مفارقته، لم يوجد إلا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع، صح وثبت أن استطاعته غيره»[1].

ويؤكد الأشعري أن الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره، وأنه يوصف بذلك على الحقيقة كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة، وإن كانت استطاعته تتعلق بما يصح أن يتصف به من نعت الاكتساب دون نعت الإحداث، وهذه الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل، بل هي مع الفعل للفعل، إذ لو جاز تقدمها للفعل لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة، ولجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، والقطع بحد سيف معدوم، وذلك محال، فإذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها[2].

ومن الأدلة التي اعتمدها في تقرير ما سبق، قول الخضر لموسى عليهما السلام : ﴿**إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا**﴾(سورة الكهف:67)، ويقول: «فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعا، وفي هذا بيان أن ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل، وأنها إذا كانت كان لا محالة»[3].

وما دلت عليه الآية الكريمة التي يقول الله تعالى فيها حكاية عن ابنة شعيب في وصف سيدنا موسى عليه السلام: ﴿**يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ**﴾( سورة القصص:26)، فيقول الأشعري: «فكيف علمَت أنه كان مستطيعا لما قبل الفعل؟ وإنما ظهر لها ذلك منه بعد فعله إياه. فصح عندنا وصحت الحجة على من خالفنا أن ينبغي أن تكون استطاعته لذلك مع نفس فعله له»، ويضيف رحمه الله: «والدليل على ذلك من القياس، أنا لو رأينا رجلا في الحال قائما يصلي، لما كنا نعلم استطاعته متى حدثت له، إلا أنا نعلم من نفس الفعل ظهرت منه للفعل، وهي الصلاة التي كان يفعلها»[4].

هذا ويؤكد محمد بن فورك (ت406هـ) أن الإمام لا ينكر أن تطلق "الاستطاعة" على بعض الأجسام حقيقة، استنادا إلى ما ورد في بعض الأخبار في تفسير معنى الاستطاعة الواردة في قول الله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾(سورة آل عمران:97)، من أن معناها الزاد والراحلة[5]، وأن قوله

---

[1]- المرجع السابق، ص: 58.

[2]- المرجع السابق، ص: 59.

[3]- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص: 61.

[4]- المرجع السابق، ص: 70.

[5]- أخرج الترمذي من حديث ابْنِ عُمَرَ أنه قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا يُوجِبُ الحَجَّ؟ قَالَ: «الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ»: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ» وَالعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً وَجَبَ عَلَيْهِ الحَجُّ. (وفي سند الحديث راو متكلم فيه من جهة حفظه، لذلك ذكر المحقق محمد فؤاد عبد الباقي نقلا عن الألباني أن الحديث: ضعيف جدا) انظر: سنن الترمذي، كتاب أبواب الحج، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِيجَابِ الحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ، (3/ 168، ح: 813).

تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾(سورة الأنفال:60)، أن ذلك هو السلاح[1]، وأن قوله: ﴿**لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ**﴾(سورة التوبة:42)، أرادوا بذلك الخيل والمال[2]، فسموا ذلك استطاعة.

إذ يقول الأشعري رحمه الله: «ولا ننكر أن يكون ذلك من الأسماء التي تقع على المختلفات من الأجناس كما يقع وصف اللون والشيء على الأنواع المختلفة»، ويضيف ابن فورك أن الإمام كان يقسم الكلام عن الاستطاعة، بمعنى أنه إذا رجع بها إلى المال والعدة من الأجسام، فقد تكون قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وإن رجع بها إلى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجود الكسب، فلا يصح أن تتقدمه إذ الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل[3].

ولما كانت أفعال المكلفين المبنية على الاستطاعة التي يخلقها الله تعالى لهم عند الفعل تتراوح بين الخير والشر، فإن الأشعري يرى أن استطاعة الخير والطاعة يصح أن تسمى توفيقا من الله تعالى، لما عُلم من اتفاق وقوع الخير بها من طرف المؤمنين، وإن كانت استطاعة للشر والمعصية من طرف الكافرين كانت حرمانا وخذلانا. أما ما يصدر من المؤمنين من استطاعة الشر والمعصية فيما دون الشرك والكفر، فإنه يأبى أن يسميها خذلانا من الله، ويقول: «إن اللعن والخذلان للكافرين، فأما للمؤمنين فقد يكون حرمانا للخير، ولا يطلق عليه إنه خذلان، وإن ذلك يختص به الكفار والأشقياء والأعداء»[4].

وهذا يتأسس عنده على ما تقرر من أن الله تعالى لم يزل راضيا عن من يعلم أنه يموت على الإيمان، ساخطا على من يعلم أنه يموت على الكفر، واعدا للمؤمن بالثواب، متوعدا للكافر بالعقاب[5]، فالإيمان والكفر من وجهة نظر الإمام أمارتان للثواب والعقاب، وليستا بعلتين موجبتين لهما[6].

وهذا يتوافق مع ما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة ﷺ أنه قَالَ: « سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «**لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الجَنَّةَ**» قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "**لاَ، وَلاَ أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَلاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ المَوْتَ، إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ**»[7].

---

[1]– أخرج مسلم من حديث عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ، يَقُولُ: " ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ ". انظر: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فَضْلِ الرَّمْيِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ، وَذَمِّ مَنْ عَلِمَهُ ثُمَّ نَسِيَهُ، (3/ 1522).

[2]– ذكر الطبري وغيره أن هؤلاء يقولون: "لو أطقنا الخروجَ معكم بوجود السَّعة والمراكب والظهور وما لا بُدَّ للمسافر والغازي منه، وصحة البدن والقوى، لخرجنا معكم إلى عدوِّكم"، انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت310هـ)، (14/ 271).

[3]– مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 109- 110.

[4]– المرجع السابق، ص: 110.

[5]– المرجع السابق، ص: 164.

[6]– المرجع السابق، ص: 100.

[7]– متفق عليه، انظر: صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، (7/ 121، ح: 5673) – صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، بَابُ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ بَلْ بِرَحْمَةِ اللهِ تَعَالَى، (4/ 2169، ح: 2816).

## المبحث الخامس

## مفهوم الكسب بين القدرة والاستطاعة

ذكر محمد بن فورك (ت406هـ) أن أبا الحسن الأشعري كان يذهب إلى أن الاستطاعة هي القدرة وأنهما سواء، خاصة أنه يذكر أن أهل اللغة لا يفرقون بين معنييهما[1]، لكن الذي يظهر من خلال تتبع كلام الإمام الأشعري أنه وإن كان يستعمل إحداهما للتعبير عن الأخرى في كثير من المواضع في كتبه، إلا أنه كان يعبر في بعض الأحيان عن الاستطاعة باعتبارها من لوازم القدرة، فالقدرة أعم من الاستطاعة، والاستطاعة أخص من القدرة، لذلك كان حديثه عن الاستطاعة يقيده دائما باستطاعة العبد من حيث الاكتساب دون الخلق، بينما تعبيره عن القدرة المحدثة للعبد للقيام بالتكاليف يسمح له بالحديث عن القدرة القديمة من جهة الخلق، وذلك لكون الباري تعالى يوصف بالقادر ولا يوصف بالمستطيع -وإن كان المعنى صحيحا[2]- توقيفا على ما ورد من الأسماء والصفات في الكتاب أو السنة، وحصل عليه إجماع علماء الأمة.

ونحن إذ نتحدث عن القدرة التي يحدثها الله تعالى للمكلف للقيام بمختلف الأعمال والتكاليف، فإنها ترتبط عند الإمام الأشعري بالكسب، إذ يرى استحالة وجودها إلا مع وجود الكسب، ويأبى أن يقول في هذا الصدد: «إن الكسب يوجد بالقدرة المحدثة أو يحدث بها»، بل يعبر عن ذلك بعبارة الوقوع ويقول: «إنه يقع بالقدرة المحدثة كسبا، ويقع بالقدرة القديمة خلقا»[3].

وبتعبير آخر يقول: «واختلف الناس في معنى مكتسب..والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته»[4].

ويذكر أيضا أن قدرة المكلف على الفعل، من الأوصاف التي تحصل ساعة قيامه بالفعل وتحققه به، إذ من شرط قدرة الإنسان المحدثة، أن يكون في وجودها وجود مقدورها، ثم تنقضي ولا تبقى، لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها، ويقول في ذلك: «فإن كانت تبقى لنفسها، وجب أن تكون نفسها بقاءً لها، وأن لا توجد إلا باقية، وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها. وإن كانت تبقى ببقاءٍ يقوم بها، والبقاء صفة، فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض وذلك فاسد. ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة، لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وبالعلم علم، وذلك فاسد»[5].

---

[1]- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 109.

[2]- المرجع السابق، ص: 45.

[3]- المرجع السابق، ص: 95.

[4]- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص: 199.

[5]- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص: 59.

وبذلك فقدرة المكلف لا تكون قدرة إلا على ما يوجد معها في محلها، فلما استحال أن يكتسب المكلف الفعل إذا لم تكن استطاعة ولا قدرة، صح أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل.

وفي نفس السياق عرف القاضي أبو بكر الباقلاني(ت403هـ) الكسب بأنه: «تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صورة الضرورة، من حركة الفالج وغيرها، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع، وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسبا»[1].

ويضيف في مسألة كسب العبد: «...ويجب أن يُعلم: أن العبد له كسب، وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية، لأنه تعالى قال: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ**﴾(سورة البقرة:285)، يعني من ثواب طاعة ﴿**وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾(سورة البقرة:285)، يعني من عقاب معصية، وقوله: ﴿**بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾(سورة الروم:40)، وقوله: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ**﴾ (سورة الشورى:28)، وقوله: ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ، وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ، فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيراً**﴾(سورة فاطر:46).

ويدل على صحة هذا أيضا: أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق»[2].

ثم إن الخلط بين مفهومي الكسب والخلق تترتب عليه مداحض عقدية وسلوكية خطيرة جدا نبه إليها عبد القاهر البغدادي الإسفراييني (ت429هـ)، بذكره بعض مذاهب المتكلمين في قضية الكسب وما يترتب على كل رأي فقال مقدما لمذهب أهل السنة: «..إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد، ولا خالق غير الله. وهذا خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد، وخلاف قول الجهمية أن العباد غير مكتسبين، ولا قادرين على أكسابهم، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم، فهو قَدَري مُشرك بربه، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التي هي الحركات والسكون في العلوم والإرادات والأقوال والأصوات، وقد قال الله عز وجل في ذم أصحاب هذا القول: ﴿**أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾(سورة الرعد:16)، ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب، وليس هو بفاعل ولا مكتسب، فهو جَبْري،

---

[1]- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 307- 308.

[2]- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، ص: 43.

والعدل خارج عن الجبر والقدر، ومن قال: إن العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه، فهو سني عدلي منزه عن الجبر والقدر»[1].

وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة الذي أكده غير واحد من كبار العلماء، منهم الإمام الجويني (ت478هـ) الذي قال في "لمع الأدلة": «العبد غير مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة للعبد، أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصدا، ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور، وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادا وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد»[2].

وهو ما قرره الآمدي (ت631هـ) أيضا بإيراده لكثير من الأدلة العقلية والنقلية التي تؤكد أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته، وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها، إذ الفعل خلق لله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسب للعبد لوقوعه مقارنا للقدرة، ومن الأدلة على ذلك من القرآن، الآيات الكثيرة الدالة على نسبة العمل إلى العبد، منها قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾(سورة طه:82)، وقوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ**﴾(سورة فصلت:46)، وقوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾(سورة الجاثية:21)..

ومن السنة قوله ﷺ: «**الأَعمَالُ بالنِّيَّاتِ**»[3]، وقوله: «**نِيَّةُ المُؤمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ**»[4]، وقوله: «**اعْمَلُوا وَقَارِبُوا وسَدّدُوا فَكُلٌ مُيَسّرٌ لمَا خُلقَ لَه**»[5].

أما من الإجماع فهو أن الأمة مجمعة على إطلاق القول بإضافة العمل إلى العبد وأنه فاعل، وأنه فعل كذا وما فعل كذا، وكذا فعله. والفعل عبارة عن الحادث ممن كان قادرا عليه، والفاعل هو القادر على إيجاد الفعل[6].

وقد توسع الأشاعرة رحمهم الله في ذكر الأدلة على ما سبق، لكن المقام لا يسمح بذكر جميعها إذ يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، لكن نشير أيضا في هذا الصدد إلى ما أثبته التفتازاني من الأدلة على أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب فقط[7].

---

[1]- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي الاسفرائيني، ص: 338 - 339.

[2]- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الجويني، ص:121.

[3]- سبق تخريجه.

[4]- شعب الإيمان، أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، (9/ 176).

[5]- عَنْ عَلِيٍّ ﷺ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي جَنَازَةٍ، فَأَخَذَ شَيْئًا فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهِ الأَرْضَ، فَقَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ، وَمَقْعَدُهُ مِنَ الجَنَّةِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا، وَنَدَعُ العَمَلَ؟ قَالَ: «اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ، أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالحُسْنَى﴾ [الليل: 6]. حديث متفق عليه: انظر: صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾، (6/ 171، ح: 4949).

[6]- أبكار الأفكار في أصول الدين، (2/ 407- 408).

[7]- شرح المقاصد، (4/ 219).

لهذه الاعتبارات وغيرها قال الإمام الحسن اليوسي (ت1102هـ): «ولا خفاء أن بقاء طريق الأشاعرة إلى آخر الدهر، واضمحلال غيرها من الطرق، من أقوى الأمارات على أنها الحق، وأنها التي عليها النبي المصطفى ﷺ وأصحابه، ثبتنا الله عليها حالا ومآلا وجميع المؤمنين بها بمنه ورأفته»[1].

## خاتمة:

من خلال ما تقدم يتبين مدى التأصيل والتجديد الحاصل في أقوال أئمة الأشاعرة، من خلال إضافات المتأخرين واستدراكاتهم على المتقدمين، الأمر الذي يعكس واقعية وموضوعية المذهب الأشعري في بيان العلاقة الرابطة بين التكليف والمكلف من خلال تحقيقهم لمناط التكليف، وربطه بالعقل باعتباره بعض العلوم الضرورية التي لا انفكاك للنفس عنها والتي تميز المكلف عن البهائم وتؤهله لاكتساب النظريات، وتحمله بمجرد تحصيله لها على ضرورة القصد والنظر الموصلين إلى المعرفة بالله تعالى والإقرار به وبما ورد عنه على لسان خاتم أنبيائه ورسله، أفضل الخلق عليه الصلاة والسلام.

ومن هنا يتقرر أن على كل مكلف أن يعلم أن له إرادة واختيارا، وقدرة واستطاعة على امتثال التعاليم الشرعية والقيام بالتكاليف، وأن الاستطاعة حاصلة لا محالة بتوفيق من الله عز وجل عند القيام بالفعل إن كان خيرا، وإن كان غير ذلك فإنه حرمان من الخير فلا يلومن إلا نفسه، مصداقا لقول الله تعالى في الحديث القدسي: **«يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللهَ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ»**[2]، وقوله عز من قائل: **﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾**(سورة البقرة:281).

ليتقرر بذلك أن كل الذين لا يمتثلون ما أمرهم به الشارع الحكيم من تكاليف، بدعوى أنهم غير قادرين عليها، أن عدم قدرتهم ناتجة عن تركهم لها، لا لعجزهم عنها، إذ الاستطاعة أمر يخلقه الله تعالى لكل مكلف مع الفعل للفعل، كما أن استطاعة الخير والطاعة يصح أن تسمى توفيقا من الله تعالى، بخلاف استطاعة الشر والمعصية التي تعتبر حرمانا من الخير أو قد تكون خذلانا، وبه يتأكد أن الإنسان ليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية.

أما إن كان عدم امتثالهم بدعوى تقديم العقل أو الاستناد إليه، فإن العقل –بناءًا على ما تقدم– مجرد آلة يستعان بها على الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وليس من حقه التشريع أو الرفض والإبطال لما صح بالدليل الشرعي المقبول.

---

[1]- حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، المسماة:"عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد"، الحسن اليوسي، (1/ 231).

[2]- صحيح مسلم، كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، باب تحريم الظلم، (4/ 1994، ح:2577).

وهذا هو المذهب الحق الذي أكده علماء الأشاعرة، ومن بينهم سيف الدين الآمدي بقوله: «إن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض، وإثبات خالق غير الله تعالى، بتوفيقه بين دليل القدرة الحادثة، ودليل انتفاء خالق غير الله تعالى»[1].

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

## قائمة المصادر والمراجع

* **المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم**.

- **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 2 1424هـ/ 2004م.

- **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

- **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي الطوسي، دار المعرفة بيروت (د ت).

- **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: د محمد السيد الجليند، طبع وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1420هـ/ 1999م.

- **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي الطوسي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1424هـ/ 2004م.

- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 2، 1421هـ/ 2000م.

- **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، أبو عبد الله بدر الدين بن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، مصر ط 1، 1410هـ/ 1990م.

- **البرهان في أصول الفقه**، أبو المعالي الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 1418هـ/1997م

- **التقريب والإرشاد (الصغير)**، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: د عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1418هـ، 1998م.

---

[1]- أبكار الأفكار في أصول الدين، (2/ 424- 425).

- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، أبو بكر الباقلاني، تصحيح ونشر: رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، المكتبة الشرقية بيروت، 1957م

- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ / 2000م

- **حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي**، المسماة:"**عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد**"، أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق: د حميد حماني اليوسي، أستاذ التعليم العالي، جامعة الحسن الثاني عين الشق، الدار البيضاء، 1429هـ/ 2008م.

- **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1395هـ /1975م.

- **شرح تنقيح الفصول**، أبو العباس شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، نشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ/ 1973م.

- **شرح المقاصد**، مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني تحقيق: د عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت لبنان، 1419هـ/ 1998م.

- **شعب الإيمان**، أبو بكر البيهقي، تحقيق وتخريج: د عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط 1، 1423 هـ/ 2003 م.

- **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.

- **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، د محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان، ط 1، 1431هـ/ 2010م.

- **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي الاسفرائيني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1416هـ/ 1995م

- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق دة فوقية حسين محمود، عالم الكتب، ط 2 ، 1407هـ/ 1987م.

- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية لبنان، ط 2، 2012م

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين الرازي، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية مصر، سلسلة من تراث الرازي: 4.

- **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، د فريد الأنصاري، منشورات: معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ط1، 1424هـ/ 2004م.

- **مفاتيح الغيب، التفسير الكبير**، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط3، 1420 هـ.

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 1، 1369هـ/ 1950م.

- **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة**، محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: د أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط 1، 1425هـ/ 2005م.

- **مقدمات المراشد إلى علم العقائد**، ابن خمير السبتي، تقديم وتحقيق: د جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي تطوان، ط 1، 1425هـ/ 2004م.

- **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 1994م.

- **الموافقات**، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط 1، 1421هـ/ 2000م.

* **الدوريات والمواقع الإلكترونية:**

- جريدة الشرق الأوسط: http://archive.aawsat.com/leader.asp?article=137546

- موقع مركز الإمام أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية: http://www.achaari.ma



# نوازل المغاربة وأثرها في تطوير الفقه المالكي خلال العصر الحديث

الدكتور علي مزيان

باحث في تاريخ الإسلام وحضارته- المغرب

**مقدمة**

شكل الفقه الإسلامي أبرز مداخل الثقافة المغربية خلال تاريخ المغرب؛ وسيطه وحديثه، كما تصدر اهتمامات مثقفي المغرب وعوامه على حد سواء. هذه الصدارة تعكس **قرب الفقه من أفهام الناس وملامسة احتياجاتهم**، وقدرته على **إيجاد أجوبة لتساؤلاتهم**، وحل القضايا التي يطرحها العامة من الناس مما له صلة بمختلف مناحي الحياة. وبذلك صار الفقه يخاطب الإنسان في حاجاته المتجددة بتجدد حياته اليومية، حتى **دخل الفقه على الناس بيوتهم وأسواقهم، ونظم علاقاتهم بربهم وبأنفسهم و بغيرهم.**

هذه الحظوة التي نالها الفقه على حساب الشعر وغيره من مجالات الفكر والثقافة، عبر عنه الأعمى التطيلي بقوله:

و"يا قام زيد" أعرضي أو تعارضي *** فقد حال من دون المنى "قال مالك"[1]

غير أن الفقه المغربي تجاوز حدود الأحكام الجزئية المستمدة من أدلتها التفصيلية، ليتجه تدريجيا مشكلا مدرسة متكاملة، بفضل ما تحقق له من تراكم معرفي واجتهادي نتيجة تبني فقه مالك لفترات طويلة من تاريخ المغرب. وانطبع الفقه المالكي المستقدم من الشرق بطابع "المغربية"، وصارت هذه البيئة المغربية بقضاياها وانشغالاتها حاضرة بكثافة في اهتمامات الفقهاء، وزايل الفقه المالكي الإيغال في التنظير المجرد، فضعف التأليف في أصول الفقه، وانطبع هذا الفقه بالطابع المحلي والواقعي؛ واقعية تجلت في التنزيل العملي لقواعد نظرية على قضايا عملية استجدت على واقع المجتمع المغربي، وتعززت على نحو واضح بفنون مغربية الطابع من قبيل النوازل والعمل والأجوبة.

عرف الفقه المالكي خلال فترات من تاريخ المغرب سيادة تأليف الشروح والمختصرات والحواشي، إذ يعمد المؤلف إلى مجموع المعارف الفقهية، فينظمها في أراجيز تيسيرا لحفظها. ولأنها مستغلقة مستعصية على الفهم، يلجأ مؤلف آخر إلى وضع شرح على الأرجوزة يفك مغاليقها ويشرح غوامضها، ولما كانت هذه الشروح، في معظمها، متسمة بالطول، لكثرة الحشو فيها وغلبة الاستطرادات عليها، فإنها تخضع بدورها للاختصار حتى تسهل

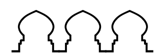
---

[1]. الأعمى النطيلي، الديوان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ص: 91

الاستفادة منها، قال الحجوي: **"وهناك بلغ الاختصار غايته، لأن مختصر خليل كان مختصر مختصر المختصر بتكرر الإضافة ثلاث مرات"**[1].

ألف ابن عاشر[2] نظما سماه "المرشد المعين على الضروري من علوم الدين" ثم عمد ميارة[3] إلى تصنيف "الدر الثمين والمورد المعين" كشرح يبسط ألفاظ "المرشد المعين"، ويظهر معانيه ويقرب قاصيه، وييسر مستصعبه، ويستدرك عليه بما تتأكد معرفته من الضوابط والقواعد، وما لابد منه من النظائر والفروع العربية والفوائد[4]. غير أن "ميارة" لما فرغ من شرحه، ودقق النظر في مضامينه، تراءى له أن ما أقدم عليه غير مناسب لما فيه من الطول، وغير جار على ما كان يبتغيه، فما كان منه إلا أن هم باختصاره كي يناسب المشروح فألف مختصرا لشرح المنظومة سماه "مختصر الدر الثمين والمورد المعين".

هذا الوضع الذي وسم الفقه، دفع إلى التفكير دوما في تطوير مباحث فقه مالك حتى يساير تطورات حياة المجتمعات والأفراد. واتخذت هذه المحاولات طابعين: إصلاح رسمي قاده بعض أمراء المغرب، وإصلاح آخر انطلق من داخل المنظومة الفقهية المالكية ذاتها.



## المبحث الأول
## أنماط تطوير الفقه المالكي

### المطلب الأول: الطابع الرسمي.

#### أولا: المهدي بن تومرت: 524 هـ/ 1130م.

مع بداية القرن السادس الهجري قاد ابن تومرت "ثورة" فقهية لا هوادة فيها؛ ودعا إلى القطع مع ما رآه من الركون إلى الفروع، واجترار تقريرات فقهاء المالكية، بعد أن صار الوضع كما عبر عنه المراكشي "لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعنى بهما كل الاعتناء"[5] ونبه ابن تومرت على مساوئ هذا الحال الذي عرف سيادة

---

[1] . الفكر السامي، الحجوي:2/457.

[2] . هو عبد الواحد بن عاشر الأندلسي الفاسي من المشاركين في الفنون مثابرا على تعليم الناس، اشتهر بمؤلفه المرشد المعين توفي 1040 هـ. انظر تفاصيل ترجمته: الإفراني صفوة من انتشر ص: 124. القادري نشر المثاني ج1 ص: 283. التقاط الدرر ص: 91.

[3] . هو محمد بن أحمد ميارة الفاسي أحد أشهر فقهاء المغرب توفي 1072 هـ الإفراني صفوة من انتشر ص: 250.

[4] . محمد بن أحمد الفاسي الشهير بميارة مقدمة مختصر الدر الثمين والمورد المعين ص 8 دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء ط1 1430-2009

[5] . المراكشي المعجب ص: 236.

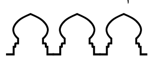
المختصرات، وطغيان الاهتمام بالفروع، لا سيما وأن نفوس الناس قد فقدت الصلة بالمصادر النصية من قرآن وحديث.

**ثانيا: محمد بن عبد الله العلوي: ت1204هـ/1790م**

اقتنع محمد بن عبد الله بضرورة إصلاح الفقه من خلال عملية تأطير موسعة تتأسس على برنامج علمي عملي، يعتمد أساسا على نشر أمهات الكتب الجامعة في مجال الفقه، وإلزام الناس بترك بعض المختصرات. وقد نهى صراحة عن قراءة مختصر خليل، وبالغ في التشنيع على من اشتغل بشيء من ذلك حتى كاد الناس يتركون قراءة مختصر خليل. في مقابل ذلك تخير من كتب السابقين ما رآه منسجما مع مشروعه الإصلاحي من قبيل "المدونة"[1] و"البيان والتحصيل"[2] و"الرسالة"[3] وغيرها. ووضع لهم كتابا مبسوطا[4] رتبه على أبواب الفقه المعروفة بدءا بالطهارة وانتهاء بالحج وأحكامه مرورا بالصلاة والزكاة والصيام.

إلا أن هذا التوجه سرعان ما انتكس بشكل صارت فيه الدعوة[5] إلى حث الناس على التمسك بالمختصرات من قبيل "مختصر خليل"، مدعوما بشتى أشكال التشجيع والتحفيز، حتى بذلت الأموال الطائلة لحفظه وتعاطيه[6]. فكان هذا العمل فتحا لباب الاختصار من جديد، والتشبث بالحواشي مع "إلزام" الناس بالعودة إلى مختصر خليل، بعد أن حذر السلطان محمد بن عبد الله منه[7]، فكان العود على بدء وكان الانتصار لهذا التيار على حساب مدرسة الأمهات والأصول.

وهكذا لم تصمد خطة إصلاح الفقه طويلا لأنها انبثقت عن رغبة شخصية، ولم تكن وليدة رؤية متكاملة للنهوض بالفقه، تستنفر الطاقات العلمية، وتستنهض العقليات الفقهية، ضمن هيئة تناط بها مهام تشخيص واقع الفقه، واقتراح خطط عملية تتجاوز هذا الواقع، خططا تبذل في سبيل تحقيقها الأموال، وتراعي أحوال الناس وعوائدهم، وتساير اهتماماتهم وتجيب عن تساؤلاتهم.



**المطلب الثاني: التطوير من داخل منظومة الفقه المالكي.**

رافق هذا الإصلاح "الرسمي" حركة فقهية سعت لضخ روح الحياة في جسد الفقه، ليلبي حاجات الناس، حركة نهض بها فقهاء المغرب في البوادي والمناطق النائية، كما في الحواضر، لتسد فراغا عجزت عن ملئه الشروح

---

[1] . المدونة، تأليف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، توفي: 179هـ.

[2] . "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة"، تأليف: أبو الوليد بن رشد القرطبي، توفي: 520هـ.

[3] . الرسالة، تأليف: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي القيرواني المالكي، توفي: 386هـ.

[4] . هذا الكتاب هو "طبق الأرطاب فيما اقتطفناه من مسانيد الأئمة وكتب مشاهير المالكية والإمام الحطاب" تحقيق عبد الله ابن إبي بكر ميغا، صدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية 1420- 1999.

[5] . حمل لواء هذا التوجه السلطان سليمان بن السلطان سليمان بن عبد الله.

[6] . الناصري، الاستقصا ج8 ص 67

[7] . عمر الجيدي، تاريخ المذهب المالكي بالمغرب ص 139

والمختصرات التي يعود تأليفها إلى قرون مضت، هذه الحركة التي ارتقت لتبلغ مرقى "مدرسة فقهية" شكلت النوازل أهم ملامحها.

**أ. تعريف النوازل:**

تختلف النوازل عن الافتراضات النظرية التي شعبت الفقه، وضخمت مادته، وعقدت مسائله. حتى أصبح الفقه بعيدا عن الأحداث المحلية المطبوعة بالمؤثرات الوقتية التي عاشها الناس. والتي تستدعي استنباط الأحكام الشرعية الملائمة لها عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة ومقارنتها وتأويلها[1]، فأحيت النوازل موات الفقه، وبدأت روح الحياة تسري في فروعه، بل وتحول التأليف اتجاها عمليا "إبداعيا" إلى حد قطع ،ولو جزئيا، مع غلواء الحواشي والمختصرات.

لقد عرف **اصطلاح النوازل تطورا**، لاسيما في مدلوله بحيث انتقل من الإطلاق "اللغوي" الذي كان يشير إلى الخطوب والشدائد التي تنزل بالأمة في حياتها ومعاشها، ومن ذلك قولهم **"شرع القنوت في النوازل"**[2] ليستقر المصطلح عند مفهوم الحادثة والواقعة والمسألة المستجدة، بصرف النظر عن قوتها وضعفها، فكلما وقعت حادثة إلا وتصدى الفقهاء لدراستها وسبر حيثياتها، حتى أصبحت النوازل علما على كل مسألة نزلت بالناس، **فكان من ذلك أن انتصبت النوازل في مقابل "الفقه النظري" الاحتمالي "الأرايتي"** الذي كان للمذهب الحنفي سبق ملحوظ في التعاطي معه. وصارت النوازل تجسيدا للفقه "الواقعي" العملي لما يقع للناس من الأقضية، وما ينزل بهم من وقائع، كما استعمل فقهاء العصر الحديث لفظة "المشكلات" مرادفا للنوازل، وهذا ما يلاحظ في كتب التراجم، فيترجم للفقيه المجدد بقولهم «ترجع له أشياخه لإثبات أسئلة في حل المشكلات»[3] كما جاء في ترجمة التاودي بن سودة[4].

درج المغاربة على إطلاق النازلة واشتقاقاتها، ففي نوازل العلمي يذكر المصنف المفتي أو المؤرخ مقرونا بنعت "النوازلي" كما **يستعملون النازلة مشعرين بأنها واقعة حقا**، وأن صاحبها واقع في حرج لا يرفعه إلا الجواب على نازلته «**إنما أتى سائلا عما يخلصه في نازلته**»[5]. وبقدر واقعيتها، تتحدد أيضا خصوصيتها، أي أنها خاصة بهذا المستفتي بقرينة إضافة الهاء للنازلة. ومن جملة ما يلحق باصطلاح النازلة ألفاظ على شاكلة:

- الفتاوى: وتسمى الأجوبة والجوابات عما يشكل من المسائل الشرعية.
- العمل والعمليات: كل ما اتفق عليها أهل البلد للعمل به.

---

[1] . أحمد بن يحيى الونشريسي المعيار المغرب الجامع المغرب من فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب مقدمة المحققين. ص: ز منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فضالة 1401 هـ - 1981 م.

[2] . ويجد هذا القنوت مشروعيته من قول الله ﷻ « أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ »النمل62.

[3] . سليمان الحوات، الروضة المقصودة ج1 ص : 212.

[4] . انظر ترجمته: عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس، ج:1 : ص: 185.

[5] . الشريف العلمي النوازل ج 1 ص : 256.

- الأحكام: وتتعلق بأبواب القضاء والمعاملات.

أما التفريق بين الفتيا والنوازل فيبدو أن الأمر أبسط من أن تقرن الفتوى بالمشرق والنازلة بالمغرب، لما في ذلك من تعسف جلي، فالنازلة كما أشير إليها سابقا هي الواقعة والمشكلة التي تحدث للناس، أما الفتوى فيقصد بها نص الحكم الشرعي الذي يصدره المفتي لتلك النازلة كما في قوله ﷻ ﴿أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[1]، فالرؤيا نازلة من النوازل، وتعبير هذه الرؤيا حكم لهذه النازلة. وهذا التوجيه نجد له ما يبرره في ترجمات الأعلام عند المغاربة بقولهم «كانت أقلام الفتاوى قد سلمت له –أي للمترجم له– في أقطار جميع المغرب، فكانوا يكتبون بالتصحيح عقب فتواه، ولا يتقدمونه، وسار العمل بفتواه فيها لا يوجد في النازلة نص»[2].

**ب. أنواع النوازل[3]:**

– نوازل عامة: وهذه العمومية تطلق ويراد بها معنيان؛ عامة باعتبار **المواضيع** التي طرقتها من عبادات وعقيدة وتصوف وغيرها، أو باعتبار المنطقة الجغرافية من أرض المغرب التي غطتها، حيث وردت على النوازلي أسئلة من مختلف جهات المغرب من مراكش ومن فاس وغيرها، ومن البادية والحاضرة.

ومن ذلك "الأجوبة الصغرى"[4] حيث اشتملت على ستة عشر محورا، وعلى نحو ثلاث وستين مسألة، في مختلف الأبواب الفقهية المعروفة. كما يمكن التمثيل أيضا لهذا النوع العام بنوازل الورزازي[5] التي صنفها وفق أبواب الفقه وجمعها بنفسه.

– نوازل خاصة : وهي في مقابل النوع السابق، بحيث تتطرق لموضوع خاص، أوتكون عامة من حيث مواضيعها غير أنها خاصة بمنطقة معينة.

ومن النوع الأول نوازل "الأجوبة المرضية عن مسائل مرضية في البيع بالثنيا والوصية" لعمر بن عبد العزيز الكرسيفي[6] ويمكن تسميتها كذلك بالنوازل المفردة؛ تهتم بمواضيع عامة لكنها في منطقة جغرافية محددة كنوازل "الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبل غمارة"[7] لعبد العزيز الزياتي الغماري. و"المراهم في الدراهم"[8]

---

[1] . سورة يوسف، آية: 43.

[2] . سليمان الحوات الروضة المقصودة ص : 177.

[3] . سيلاحظ القارئ أن عمدة الدراسة لموضوع النوازل تحليلا واستشهادا هي نوازل الشريف العلمي نظرا لموسوعيتها واستيعابها لمختلف الجوانب والقضايا، كما أنها تغطي فترة زمنية تمتد من نهاية القرن العاشر الهجري إلى نهاية القرن الثاني عشر وهو الأمر الذي يقرره بقوله: «التقطت دررا واستجلبت غررا من أجوبة سادتنا العلماء المتأخرين وأئمتنا المتقين ممن أدركته في هذا القرن الذي بعد العشر أو تقدم قريبا في المائة قبلها ولست له بمعاصر » الشريف العلمي النوازل ج 1 ص: 18. لكن هذا الاعتماد لا يعني إغفال بقية التصانيف في ذات الموضوع.

[4] . عبد القادر الفاسي توفي 1091 هـ – 1696 م الأجوبة الصغرى تحقيق علي بن أحمد الإبراهيمي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.دار أبي رقراق ط1 1428 هـ/ 2007.

[5] . محمد الدليمي الورزازي توفي 1166هـ صاحب النوازل التي نسبت إليه "نوازل الورزازي" مخطوط الخزانة العامة رقم 1847.

[6] . انظر ترجمته خلال جزولة ج: 3، ص: 69.

[7] . الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبل غمارة لعبد العزيز الزياتي الغماري مخطوط خزانة بتطوان رقم 12/ 913.

[8] . لما ظهرت العملة المغشوشة بتافيلالت عمد أحمد بن عبد العزيز الهلالي توفي 1175 هـ – 1761 وضع هذا المؤلف لبيان هذا الزيف. مخطوط بالخزانة العامة من مجموع 1081.

لأحمد الهلالي، و"المسألة الإمليسية في الأنكحة الاغريسية"[1] إبراهيم الجيلالي، ومن ذلك أيضا "الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية" لمحمد بن ناصر الدرعي[2] وهذا النوع يشكل مادة فقهية ثرية يمكن من خلالها التعرف على الخصوصيات الثقافية والعوائد الاجتماعية لتلك المناطق، والوقوف عند طبيعة أنماط عيش الناس بها.

**ج. منهج التعامل مع النازلة:**

والمقصود بذلك طريقة معالجة الفقيه للنازلة، والخطوات التي يسلكها النوازلي ليصل إلى الحكم الشرعي في النازلة. لكن قبل أن نعرض لهذه الخطوات، تجدر الإشارة إلى أن الأسئلة الواردة على النوازلي لا تكاد تخرج عن صنفين «**فإما أن تكون نوازل التبس على الناس حكمها، أو نوازل اشتبه على الناس فهمها**»[3]. ومن أهم تلك الخطوات:

أولا: تحقيق النازلة: بحيث يعمل النازلي على تصور النازلة تصورا، يتيح له الإحاطة بها من مختلف جوانبها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهذا ما يعبر عنه بالقول: "**تأملت مكتوبكم**"[4] ويتجلى هذا التحقيق عمليا حين يعمد النوازلي إلى **إعادة نص السؤال مختصرا** في مستهل جوابه ويتكرر هذا الأمر في عديد المواضع.

ثانيا: تأطير النازلة: بأن يبين **أصل هذه النازلة**، ويكشف عن **نظائر سابقة لها**، ليحيل عليها ويبين أوجه المواصلة والمفاصلة بينها، كما يوضح سبب ظهورها خاصة إذا كانت نتيجة لما تعارف عليه الناس و كان من عوائدهم.

ثالثا: التكييف الفقهي : وتتم عملية التكييف **بإحالة النازلة على المبحث الفقهي** الذي ينبغي أن تبحث فيه، **وتفكيك عناصرها إن كانت مركبة**، مع **صياغتها في شكل أسئلة موجهة وقابلة للبحث الفقهي**.

رابعا: العرض على النظر الشرعي: سيرا على عادة العلماء الربانيين يبدي النوازلي بداية تواضعه وقلة علمه بقوله:« فإن العبد الجاني ليس هو ممن يليق أن يكون مجيبا في المسائل الصعاب، ويعد في هذا الشأن من أولي الألباب»[5] ثم **يشرع في تفصيل جوابه إن كانت النازلة مما لا تحتمل إلا وجها واحدا**. أما إن كانت **مما يحتمل أكثر من احتمال فيفصل القول فيها: "إذا كان"**، فيذكر الوجه الأول فيجيب عنه، ثم يذكر الثاني مبتدئا بـ:"أما إذا" ويذكر الوجه الآخر مع جوابه.

قد يرد الجواب مجملا غير مفصل وبكلمة واحدة، فإن سئل عن حرام بصيغة هل يجوز كذا؟ كان الجواب:لا. وغالبا ما يرد مثل هذا السؤال من قبل العامة.

---

[1] . ألف إبراهيم الجيلالي هذا المصنف ليناقش صحة انعقاد النكاح على عادة منطقة غريس، وقد خلص بعد هذه المناقشة إلى جوازه لأنه مبني على العرف والعادة مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. مخطوط بالخزانة العامة رقم 2577 د.

[2] . محمد بن ناصر الدرعي توفي 1085 هـ صاحب نوازل الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية والتي جمعها تلميذ الدرعي محمد بن أبي القاسم الصنهاجي مخطوط بالخزانة العامة رقم: 1250.كما أنها طبعت على الحجر.

[3] . عبد القادر الفاسي النوازل الصغرى تحقيق علي الإبراهيمي ص: 175.

[4] . الشريف العلمي النوازل ج1 ص: 54

[5] . الشريف العلمي النوازل ج1 ص: 21.

أما إذا كان الجواب من قبل من يشهد له بالعلم فإن الجواب يتخذ مسارا يتسم بالكثير من التفصيل والتدقيق وتقليب المسألة على ما تحتملها من الوجوه مع تعضيده بالأدلة والحجج فيأتي عرض المسألة غالبا مرتبا كما يلي :

- عرض النازلة على القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة.
- عرض النازلة على أقوال الصحابة والتابعين وأقضيتهم.
- عرض النازلة على اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية وتلاميذهم.
- عرض النازلة على كتب النوازل والفقه المتقدمة.

فإن بدا له أن المسألة وقع فيها خلاف، فيذكره ثم يعمل على تحريره وانتقاء قول واحد، ويعمد إلى ذلك بقوله: "فحاصل المسألة" ثم يقرر الحكم المختار.

- إذا لم يجد النازلي في نازلته نصا في ما تقدم، نظر فيها من حيث المصلحة والمفسدة فإن رأى أن المسألة قد ترجحت فيها دواعي المصالح حكم بجوازها، وإن كانت ذريعة للمفسدة حكم بحرمتها.

**وهذه الخطوات المنهجية نجد لها متممات** يذكرها المصنف في ثنايا التعريف بمصنفه حين يشير إلى أن عمدته فيما ذهب إليه؛ ما يكثر تناوله من الأحكام، ويشكل على بعض الفقهاء ممن يتصدى للفصل بين المستفتين، لذلك يعمد إلى استيفاء ما استحسنه منها، وتذييل الأجوبة بما يلزمها من الشرح والتتميم والاستشهاد عليها من صحيح المنقول حتى لا يسارع إلى «النقد بتنظير أو توهيم أو توقف أو غير تسليم»[1] كما يقابل النازلة بنظائرها في ذات الباب استكمالا للفائدة.



## المبحث الثاني
## أثر النوازل في تطوير الفقه المالكي

### المطلب الأول: أهمية النوازل.

تظهر أهمية النوازل من خلال ما يلي:

- نشأ الفقه المالكي في المغرب الإسلامي من حيث تآليفه **نشأة نوازلية رافقت** ظهوره من خلال نوازل عيسى بن دينار[2] توفي 212هـ، كما أن أظهر تأليف لفقهاء المالكية وهو المدونة للإمام سحنون بن سعيد التنوخي توفي 240هـ، وهو أقدم كتاب وصلنا في فقه مالك بعد الموطأ؛ يعد كتاب نوازل بامتياز، لا سيما وأن جزءا مهما منه، عبارة عن أسئلة سئل عنها عبد الرحمن بن القاسم المصري توفي191هـ؛ فأجاب عنها بما كان يسمعه من شيخه مالك بن أنس توفي 179هـ، فإن لم يجد في المسألة جواباً لمالك يجيب عنها باجتهاده.

---

[1] . الشريف العلمي النوازل ج1 ص: 19.

[2] . انظر ترجمته: تاريخ ابن الفرضي ج1، ص:373، ترتيب المدارك ج:4 ص:105، الديباج المذهب ج2، ص:64.

- صححت النوازل مسيرة الفقه، وجددت قضاياه، وحركت سكونه، فأعادت قاطرة الفقه إلى سكته الصحيحة، وربطته من جديد بوظيفته العملية بعد أن ظل شريدا يطارد أشباح الوقائع المفترضة. كما أن النوازل **أخرجت الفقيه من خموله و عزلته،** بعد أن ظل يتعاطى مع كتب الفقه الميتة والقضايا الفقهية "الكلاسيكية"، **وأعادت الفقيه إلى صلب انشغالات الناس واهتماماتهم،** فأسمع صوته ثانية لأهل الحل والعقد، وصار الفقيه مصدر توجسهم، **وصاروا يترقبون رأيه بعد أن ظل على هامش الأحداث ردحا** طويلا. ولعل قضايا النوازل السياسية تزكي هذا التوجه، إذ أن نازلة **تسليم العرائش من قبل المأمون بن المنصور 1019**هـ / 1610م جعلت علماء المغرب ومفتيه ونوازليه يتصدون لهذه النازلة حتى "وقع في قلوب المسلمين من الامتعاض لأخذ العرائش أمر عظيم، وأنكروا ذلك أشد الإنكار، وقام الشريف أبو العباس أحمد بن إدريس العمراني ودار على مجالس العلم بفاس ونادى بالجهاد والخروج لإغاثة المسلمين بالعرائش، فانضاف إليه أقوام وعزموا على التوجه لذلك"[1]، **ونازلة الحراطين** ومأساة عبد السلام كسوس[2]، ورسائل اليوسي إلى السلطان المولى إسماعيل.
- سلطت النوازل الضياء على بعض **مناطق الظل في تاريخ مغرب العصر الحديث؛** وعلى رأسها البوادي التي شكلت عوائدها وأعرافها وما جرى العمل بها مادة فقهية منوعة، أثرت الموسوعة الفقهية المغربية، بعد أن بقيت مثل هذه المناطق ردحا من الزمن في طي النسيان، في مقابل الحضور القوي للمراكز الحضرية الكبرى كفاس ومراكش التي شهدت بالغ اهتمام وكبير عناية.
- صارت النوازل وسيلة لنشر العلم إلى جانب التدريس والتصنيف، وأضحت تخصص حيزا معتبرا لقضايا العلم ومسائله، فكل من أفتى في مسألة فقد علم السائل. وتوخت الأسئلة كشف غموض مفترض، أو بيان ما استعصى على الفهم من قبيل «**سئل عن قول الشيخ**»[3] و«**وسئل في معنى وجه**»[4] و« **وسئل عن معنى قول خليل**»[5].

ومن الأسئلة التي يتلقاها النوازلي أسئلة عن تفسير آيات من القرآن الكريم، أو معنى ألفاظ قرآنية "إملاق" و"العفو" وأخرى متعلقة بمصطلح الحديث "الفرق بين حدثنا وأخبرنا" و"شرط البخاري وشرط مسلم" و "مفهوم المتابع"[6].

كان البعد التربوي حاضرا، فالنوازلي يتحين مناسبة السؤال ليأتي ببعض الاستطرادات تعليما لسائليه من قبيل **دعاء المذكي، دعاء تهنئة العيد،** رغم أنه لم يكن مطلوب السائل[7]. مع ملاحظة الحضور المكثف **للجواب**

---

[1]. اليفرني : نزهة الحادي، ص.169.

2. توفي سنة 1121هـ، تاريخ الضعيف لمؤلفه محمد الضعيف الرباطي ص: 85، تحقيق أحمد العماري، دار المأثورات، الرباط،1986.

[3]. ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ورقة 44

[4]. نفسه، ورقة42

[5]. نفسه، ورقة 43

[6]. نفسه، ورقة 80 و 90.

[7]. نفسه، ورقة 47.

**العملي** حيث يبين لسائليه وبشكل تطبيقي وتفصيلي مسألة تغسيل الميت وتكفينه، مع اعتناء شديد بكل الجزئيات والدقائق حيث **يستغرق الوصف حوالي ثلاث صفحات**[1].

## المطلب الثاني: أثر النوازل في تطوير الفقه المالكي.

يمكن رصد تأثير النوازل في تطور فقه مالك من خلال ملامح كثيرة نوجزها في ملمحين عليهما مدار بقية الملامح: وهما : الملاءمة و القيومية.

**أولا: الملاءمة:**

بمعنى قدرة الفقه على المناسبة بين الحكم الشرعي والوقائع التي سيقت من أجل تنزيل الحكم عليها، بحيث يتم تكييف الأحكام وفق ما نزل بالناس من الأحداث. ويلاحظ ذلك من خلال:

– مراعاة المستفتي: لقد تباينت أجوبة النوازلي بشكل يراعي طبيعة السائل، فيكون الجواب بالقدر الذي تتحقق به الفائدة، ويلبي حاجة السائل، ويشبع نهمه المعرفي. ويتضح ذلك من خلال حجم الجواب الذي قد يتراوح بين كلمات:« **ذلك كله ممنوع**»[2] وبين صفحات عديدة، كما يختلف كذلك في منهجية عرضه للجواب بين إصدار الحكم مجملا غير مفصل، أو بنائه وفق أسس علمية تتأسس على إيراد أدلة نقلية، ثم حجج عقلية، ثم استعراض لأقوال الفقهاء إن كان في المسألة خلاف، مع مراعاة الترجيح بينها، مبينا أدلة كل فريق، ليختم بحثه بإيراد الحكم في المسألة موضوع الفتوى.

هذه المراعاة عبر عنها بردلة بقوله : «**إن كان المنازع من أهل الفقه والعلم فلا يتم الكلام في المسألة إلا بالاطلاع على دعواه وفهم حجته التي يحتج بها فيجب أن يعلمنا بها لننظر في حالها حتى يمكن قبولها أو ردها**»[3].

– مراعاة المكان: لقد كان المكان موضوع النازلة حاضرا في اعتبار النوازلي، فكان هذا الحضور قويا في تأكيد المفاصلة بين البوادي والقرى والحواضر. وعلى أساسه تتم مناقشة دواعي رد شهادة البدوي على القروي، وبيان أصلها الشرعي، وعلة تقييد قبولها في موضوع النازلة، إذ **أن شهادة البدوي مرجوحة على القروي في مسائل الحقوق والأموال، لا في مسائل الدماء** وغيرها وذلك «إذا كتب خطه في الوثيقة أو في الصداق وهما في الحضر، فالعدول عن إشهاد العدول إلى إشهادهم ريبة»[4] ويبدو أن للنوازليين فقها خاصا بالبادية تراعى فيه العوائد والأعراف؛ «نقل الحكم عن نكاح البادية، ومن عادتهم عدم كتب الصداق حين العقد»[5].

---

[1]. ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ، ورقة 51.

[2]. نفسه، ورقة 79

[3]. انظر جواب العربي بردلة في مسألة تتعلق بالشفعة والقسمة، الشريف العلمي النوازل ج2 ص : 78.

[4]. الشريف العلمي النوازل ج 1 ص : 24.

[5]. نفسه، ص: 49.

- مراعاة الأحوال العامة : إن أخذها في الحسبان يقتضي التمييز في إصدار الأحكام وحل النوازل بين **أوضاع الناس زمن الفتن والحروب والمجاعات،** وبين الحالات التي ينعم فيها الناس بالرخاء والأمن، «**لقد كثر اللهو واللعب والفتنة فبينوا لنا ما جرى به العمل من مذاهب السلف، لأن الفتوى حرفة من الحرف، مما أدى إليه اجتهادكم وما عليه فيه اعتمادكم تعتبر فيه الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال إلى ما يخطر ببال**»[1] كما يدخل ضمن الأحوال العامة عوائد الناس مما يكون معتبرا، إذا كانت الأحكام قد جرت عندهم بذلك وتقررت، أما إذا كانت مجرد أمارات وأوصاف ولم ترق إلى درجة القرائن، فلا خلاف في عدم لزوم تلك العوائد وعدم ترتيب الآثار عليها[2].

- التوفيق بين مصالح الناس ومقاصد الشريعة: والمقصود بذلك أن يفصل في النوازل بالقول الذي يراعي مصالح العباد، من غير تجاسر على تضييع مقاصد الشرع؛ وهو الميزان الذي يحقق للنوازلي توازنا يبعده عن الانفلات، وينأى به عن الحرفية والنصية، هذه المنزلة المتقدمة في الفهم والوعي، تتعزز باختيارهم الأخذ بالقول الشاذ في بعض المسائل إذا اشتهر بين الناس وصار من عوائدهم، فمقاصد الشرع مرعية، لأن الشاذ محمول على كونه من الشرع رغم "ضعفه" مقارنة بما أجمعوا عليه، ومصالح الناس في القول الشاذ محفوظة، وكان الفشتالي قاضي فاس يحكم بالشاذ، لقوة دليله، ولمطالبة الناس به «اقض لنا أيها القاضي بالجادة»[3] والجادة هو ما اشتهر بينهم.

- امتداد النوازل: والمراد من ذلك أن النازلة لا ينحصر أثرها بزمن معين، وإنما تخضع لمراجعة مستمرة متى بدا ما يدعو لذلك، والنازلي يحث مستفتيه، خاصة من أهل العلم، على تنبيهه متى ظهر لهم من الأدلة والمراجع ما قد ينقض دعواه يقول اليوسي: «هذا ما حضرني في الوقت بلا كثير روية لاستعجال الحامل، ولا مراجعة لخلو اليدين في الوقت من الكتب، فمن طالع من السادات بعد، فأصاب علما آخر موافقا أو مخالفا فليضفه إلى ما أسطر، إفادة ونصحا فإن الدين النصيحة والمؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا»[4] فإن حدث ونُبِّه على ذلك أخضع فتواه للمراجعة، وأقر معترفا بأن ما سطره في المسألة هو «ما كان قد ظهر له في ذلك حال كتابتها»[5]، ويعتذر لذلك بـ« أن ما كتبه، إنما كتبه وهو في غاية القلق يشهد لذلك حاملوه المشاهدون لحالته إذ ذاك»[6]، فيعترف بغلطه بشكل صريح «فلا شك أن الغلط معدني ومن جاء على أصله فلا أصل عليه»[7] ليشرع في سرد شبه غلطه، ويبين بالدليل جديد المسألة بعدما ظهر له موضع السداد.

---

1. الشريف العلمي النوازل ج 1 ، ص : 109.
2. نفسه، ص: 51.
3. نفسه، ص: 346.
4. أبو الحسن اليوسي جواب نازلة حرمة البنت بوطء أمها الأمة نوازل الشريف العلمي ج1 ص: 69.
5. الشريف العلمي النوازل ج 2 ص : 217.
6. نفسه.
7. الشريف العلمي النوازل ج 2 ص : 217.

**ثانيا: القيومية**

ويقصد بذلك التمكين للدين من خلال حضور الفقه وأحكامه في شتى مناحي حياة الإنسان المغربي، هذا الحضور الذي يتعزز بقدرة النوازل على اقتحام الأسواق والبيوت والأزقة ودور التعليم والزوايا، وغيرها، فالنوازل بهذا المعنى أعادت فقه مالك إلى الصدارة، وعليه صار مدار الأمر كله.

- **الحضور في الأسرة المغربية:**

ويبدو أن النوازل المرتبطة بالأسرة قد أخذت موقعا رئيسا من اهتمام الناس، يعكسه حيزها في التأليف النازلي، فمصنف الشريف العلمي، على سبيل المثال، تشكل نوازل الأسرة فيه ما يقارب ثلث مادته، سجلت مجمل اضطرابات الأسر المغربية من خلال تضخم نوازل الطلاق والخلع مما أثر على وضعية المرأة في النسيج الاجتماعي، وما لحقها من ضياع حقوقها؛ "إذا تم العقد ولم يسم الصداق" "حكم النكاح الواقع بدون إشهاد" "من زوج ابنه الغائب من امرأة ثم طلقها" "يتيمة عقد عليها أخوها بدون إذنها" "من زوج ابنته من فاسق" "حكم خدمة المرأة" " إذا التزم الزوج بالنفقة فولدت توأمين".

وحرمت المرأة من بعض الامتيازات كالوقف الذي يكون حكرا على الذكور دون الإناث، وتمنع من الخروج، وهي من جهة ثانية تتمتع بذمة مالية مستقلة تخول لها حرية تامة في التصرف بأملاكها بيعا وهبة، وهذه الحرية تكاد تصل حد الانفلات من الأعراف الاجتماعية؛ حيث رصدت النوازل تعاطي النساء لشرب الدخان[1]. كما وثقت النوازل آفات اجتماعية وأخلاقية عدة منها؛ البغاء ومعاقرة الخمور وانتشار الزور في من يفترض تنزهه عن ذلك[2].

- **الحضور في الاقتصاد والسياسة:**

تعاملت النوازل بشكل جلي مع الفراغ السياسي الذي شهده المغرب عبر فترات من تاريخه، حين ضمرت السلطة المركزية القادرة على بسط هيبتها على كل أرجاء البلاد، وكانت آثار ذلك على معاش الناس واضحة؛ حيث استشرت ظاهرة احتكار السلع الأساسية وارتفاع أسعارها، ففقد الأمن الغذائي «رجل أضره الجوع ولم يجد من يبيع له الزرع إلا بأكثر من ثمنه المعتاد»[3] وانعدم الأمن وانتشرت الفوضى «سئل عن أناس غلب عليهم العرف من قتل رجالهم ونهب أموالهم وخرب بيوتهم»[4] وساد الاستخفاف بهيبة الدولة مع إقدام «جماعة على إقامة قاض خارجة عن قاضي السلطان من غير أن يخرجوا عن السلطان»[5] فاكتفى الناس بفكرة الدولة صورة في أذهانهم، من غير أن يجدوا لها تنزيلا يلحظون حضورها في أمنهم ومعاشهم.

---

1. عيسى السكتاني الأجوبة ورقة 36
2. نفسه، ورقة 87.
3. عيسى السكتاني الأجوبة، ورقة 52.
4. نفسه، ورقة 29.
5. نفسه، ورقة 58.

- **الحضور في الإدارة:**

كان للوضع السياسي السابق أثره على الإدارة التي ضرب فيها الفساد أطنابه وزحف على مختلف مناصب الدولة، ليتسلل إلى أشد مرافق الدولة حيوية وهي القضاء، فصار الناس على ألفة مع من يهدي لذي الجاه والقاضي، ويتصدق عليه و يهب له و يحبس عليه وحده أو عليه أو على عقبه[1]، حتى قال فيها السكتاني وبكل حزم ومن غير تردد «هدية القاضي وذي الجاه من قبيل الرشوة التي هي من قبيل أكل أموال الناس بالباطل»[2] فتصور كيف تكون الوظائف الإدارية الأخرى إذا كان هذا حال القضاء؟

إلى جانب ذلك وجد من يتطفل على الوظائف من غير أن يكون أهلا لها فوسدت وظيفة "العدالة" لـ «رجل يكتب بين الناس في البادية فشهد فيه عدول تلك البادية وجل أهلها أنه يكتب الزور، ويأخذ الرشا عليه»[3]. فكان لتوسيد هذه الوظائف لغير أهلها، أن أفقدها قيمتها ووثوقيتها بين الناس، وقوة ثبوتيتها والاحتجاج بها «لا عبرة بما يكتب في العقود إلا أن تؤدى البينة»[4] ولا يؤخذ بها إلا بعد إجراء خبرة خط عليها «إذا تقدم العقد ما يؤذن بإضافة ذلك على نفسه من ضمير المتكلم وغيبة مثلا، وهذا هو الذي يقتضيه كلامهم في تنزيل الخط منزلة اللفظ في الإقرار»[5] أو بعد أن يلزم من أنكر خطه بكتبه مرة أخرى.

- **أحوال أهل العلم:**

تناولت النوازل مصادر تأمين رواتب أهل العلم من الفقهاء باعتبارها جزءا من الأوقاف «ما حبس على الحزابين»[6] أما مدرسو الصبية فكانت لهم أجرة «يقتسمها الناس على مياه العيون»[7].

فكان يفترض أن يشكل أهل العلم من الفقهاء والحزابين فئة تحظى بالرعاية والاهتمام، غير أنها عانت من عوز يقارن بمعاناة فقراء الناس؛ فصار إمام المسجد «فقيرا لم تكن له أضحية»[8]. وعد أهل العلم والصلاح من الفئة المعوزة حتى أضحوا من مصارف الزكاة «ليصرف الأكثر إلى المقيم في البلد والعالم الصالح وحامل القرآن...والمعتبر في ذلك الاحتياج»[9]، فالتجأ أئمة المساجد لسد حاجاتهم وإبعاد الجوع عنهم وعن عيالهم إلى أن صاروا «يستخدمون نساءهم لعدم اتساعهم في المال وافتقارهم إلى أن يعينوهم النساء في الكسب لقلة معيشة بلاد البادية»[10].

---

1. عيسى السكتاني الأجوبة ، ورقة 55.
2. نفسه، ورقة 55.
3. نفسه، ورقة 88.
4. نفسه، ورقة 88
5. نفسه، ورقة 88.
6. ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ورقة 56.
7. نفسه، ورقة 77.
8. نفسه، ورقة 47.
9. نفسه، ورقة 57.
10. ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ، ورقة 48

– **الحضور في أحوال عوام الناس:**

صورت الأجوبة الحالة الاجتماعية للأسر المغربية الممتدة حيث تجتمع أربع أسر في بيت واحد «يأكلون على مائدة واحدة وكانون واحد» وكيف أن هذه العائلة الممتدة تعيش عالة على شخص واحد «وهم إخوة أشقاء وأبوهم المنفق عليهم»[1]، وأفصحت عن طبيعة الأحياء السكنية في البوادي التي اتسمت بتباعد الديار بعضها عن بعض تباعد يكشف عنه هذا السؤال «هل يجوز الأذان يوم الجمعة قبل أن يطلع الإمام على المنبر كإعلام للناس بالوضوء قبل الزوال»[2].

أما على المستوى الاقتصادي فقد كانت النوازل حاضرة بين أهل الحرف المزاولة بالبادية والتي تتنوع بين تربية النحل والحدادة وصناعة الفخار والخرازة. مع انحسار التعامل النقدي لصالح المقايضة «تعاقد الحداد والفخار والخراز مع الناس بكذا أصواع من الشعير»[3].

احتفظت النوازل بمؤشرات على المستوى المعيشي للناس من أهمها ظاهرة التسول بشتى "تخصصاتها" «السائلين الناس وقت الحصاد»[4] و«السائلين في الأسواق»[5].إلا أن هذه الظاهرة لم تكن من الصنف الاحترافي، بل كانت لحاجة شديدة وفاقة غذائية حقيقية «الطوافين للديار الذين يسألون الغذاء والعشاء»[6] وظاهرة السرقة «سئل عن زروع نهبتها اللصوص»[7] وغلبة الدين «سئل عمن استلف من رجل شعيرا وتعذر رده من قلة وعدم»[8].

إذا كان الشعير قوتا رئيسا لمعظم الأسر، فإن زمن المجاعات يندر على نحو يميل الناس نحو استهلاك نباتات علفية مخصصة للبهائم «الفصفصفة(هكذا) زمن المجاعات»[9] ولعل الأزمات وضيق ذات اليد ليست وحدها من نغصت على الناس حياتهم فقط ولكن انضاف القمل ليقلق ما تبقى من راحتهم المفقودة حتى أن الدرعي قال مفتيا «يجوز لمن تفاحش عليه القمل قتله بالنار»[10].

– **العوائد الاجتماعية** : على مستوى اللباس اعتاد الناس تغطية الرأس، وصارت تعريتها من خوارم المروءة «سئل عن جواز الصلاة خلف إمام عريان الرأس»[11] وانتشر ارتداء البرنس ورأوا جوازه «رغم كونه من زي الأعاجم»[12] وتزيت نساء البوادي بـ «قشابة الملف»[1].

---

[1] . المصدر السابق، ورقة 47.

[2] . نفسه ورقة 43.

[3] . ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ، ورقة 75.

[4] . نفسه، ورقة 56.

[5] . نفسه، ورقة 55

[6] . نفسه.

[7] . ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ، ورقه:71.

[8] . نفسه، ورقة 73.

[9] . نفسه، ورقة 71.

[10] . نفسه، ورقة 66.

[11] . نفسه، ورقة 48.

[12] . ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية ،ورقة 48.

وفي ذات السياق، عرفت البوادي ظاهرة السفور عند النساء بشكل واسع «يخرجن متبرجات يمينا وشمالا باديات الوجه والرقبة إلى حد القلادة من الصدر واليدين إلى المرفقين والرجلين إلى وسط الساقين متزينات بحلي وغيره»[2] ولم تسلم من ذلك نساء طلبة العلم، وصرن يخرجن من غير حجاب حتى أضحى السفور ظاهرة عامة يؤكدها هذا الحكم «فإن قلتم بعدم جواز إمامة أزواجهن فقد هلك أهل البوادي كلهم لعدم وجود من يحجب محارمه فيهم»[3] ولوحظ اختلاط الرجال والنساء بالمصافحة في البوادي خلال الأعياد[4]. وتعاطى الأئمة شرب الدخان فأفتى الدرعي بأن «إمامة شارب تبغا لا تجوز إلا لضرورة ولما يستخلف الإمام إذا صلى برجل واحد»[5].

### 4. العمل:

لقد كان العمل تتويجا لما صار يتردد في فتاوى المغاربة من عبارات على شاكلة "أفتى علماء فاس" في تأكيد منهم على تواضع عام لجماعة من العلماء على فتوى واحدة، وهو ما يجعل الفتوى في العمل تتأسس على قوة شرعية قد لا تتوفر للفتوى الفردية، لأنها تنطلق من إجماع محلي، على الأقل، في غياب تحقيق إجماع أوسع على مستوى القطر الواحد، وهذا التأسيس هو ما يشكل سندا لما صار يعرف بالعمل «لا تخلو العوائد العامة بفاس من مسند»[6].

ولن يكون ضربا من المبالغة إذا تقرر اعتبار العمل مقابلا للفتوى، بالنظر إلى الطابع الفردي للفتوى في ذات الوقت الذي نحى فيه العمل نحو الإفتاء المؤسس، إذ تشكل العمل بفعل ما عرفه الاجتهاد الفقهي من تراكم الفتاوى بحيث صار اجتهادا جماعيا أمام الاجتهاد الفردي الذي وسم الفتوى. وبتعبير العصر فإن العمل اجتهاد مؤسسة بينما الفتوى اجتهاد أفراد. فلا يثبت العمل بحكم قاض واحد أو اثنين ما لم يتفق العدول من القضاة المعتبرين على حكم المسألة فيصير هذا الحكم من قبيل المتواتر بين القضاة. خاصة وأن العمل، وإن كان في جانب منه ينسجم مع أعراف وعوائد منطقة معينة، إلا أنه تعرض للتهذيب والتنقيح فاستبعد ما صادم الشرع «إذ أن من الفساد الاستناد في الأحكام والفتوى إلى أغراض الناس واتباع أهوائهم من غير دليل شرعي، لأنه حل لعرى الشريعة ومناقض لحكمتها وتسليط للناس على مألوفاتهم وأهوائهم»[7] وحددت مناطق ما يصلح معها الحديث عن العرف وما جرى به العمل، فصاحب الأجوبة الكبرى يعلق على القائل "هذا عرف البلاد، وبهذا جرى العمل عندنا «هذا لفظ جوابه الركيك الدال على جهله، على ما نقل لنا، فجعل العرف وجريان العمل حجة في مثل هذه القضية، وتأمل هذا الاحتجاج الواهي، واعرف منه حال الدنيا في هذا الوقت»[8].

---

1. نفسه، ورقة 49
2. نفسه،ورقة 48
3. نفسه،ورقة 48.
4. ابن ناصر الدرعي الأجوبة الناصرية لبعض مسائل البادية، ورقة 69.
5. نفسه، ورقة 48.
6. يوسف الفاسي مرآة المحاسن ص: 98.
7. ينظر فتوى عبد القادر الفاسي، نوازل الشريف العلمي ج2 ص : 105.
8. عبد القادر الفاسي الأجوبة الصغرى ص: 328

ويجد العمل مشروعيته في مدرسة المغرب الفقهية من خلال المصادر "التكميلية" التي يعتمدها الفقه المالكي في الاستدلال، إذ يشكل "عمل أهل المدينة" مصدرا رئيسا من تلك المصادر بعد استنفاذ المصادر الأربعة المتفق عليها، ولعل المغاربة جعلوا القياس على عمل أهل المدينة فأسسوا "لأعمال" متباينة ونظموا "العمل الفاسي" و "العمل السوسي" والعمل الرباطي" تجميعا لما تفرق من النوازل في شكل قواعد استعانوا عليها بالمنظوم من القول تيسيرا لحفظها، وصار هذا المنظوم مرجعا للفصل بين الناس وحسم الخلاف بينهم وفي هذا المعنى يقول عبد الرحمن الفاسي[1] :

| | |
|---|---|
| وبعد فالقصد بذا النظـام | بعض مسائل من الأحكـام |
| جرى بها ليَرفع الخـلاف | عمل فاس يتبع الأعـراف[2] |

وهذا النظم جاء تتويجا لتراكمات النوازل، والأحكام المبثوثة في ثنايا المؤلفات الفقهية فاستقر أصولا واضحة يحتكم على أساسها أهل فاس:

| | |
|---|---|
| مما وجدناه لك من الثقـات | من العدول ومن القضـاة |
| وبعضها من المؤلفـات | لمن تأخر وأجوبـات[3] |

### 5. ألواح جزولة: منظومة نوازلية متكاملة

إن الفراغ السياسي الداخلي وغياب السلطة المركزية عن كثير من مناطق مغرب العصر الحديث قد أسهم في خلق حراك فكري توجه أساسا نحو اشتغال المفكرين والفقهاء على قضايا الساعة ونوازل الأمة، فظهرت تشريعات جديدة انتظمت في إطار قوانين اتخذت طابعا محليا اتسمت بالخصوصية وراعت أعراف الناس وعوائدهم، توجت بتأسيس هيئات تشريعية وتنفيذية يعهد لها أمر السهر على ضمان انصياع الناس لمقررات هذه التشريعات وانضباط المتقاضين لروح بنودها. على نحو ما وجد مع بداية القرن السابع عشر بمناطق الأطلس الكبير في ما أطلق عليه بنظام "إينفلاس" الذي يعتبر نظاما أهليا يتوافق عليه أهل الحل والعقد ويتضمن بنودا وعقوبات على قطاع الطرق و ناهبي أموال الآخرين[4]. وهذا النظام الذي اشتهر بألواح جزولة لم يكن محل إجماع من قبل مفكري العصر الحديث بل صار موضع تساؤل حتى عرض على المفتين باعتباره من نوازل المرحلة الأمر الذي خلق جوا من

---

[1]. توفي عام 1096هـ. انظر ترجمته الحجوي، الفكر السامي، 4: 116 رقم 774

[2]. عبد الرحمن الفاسي نظم العمل الشهير بالعمل الفاسي ضمنه المهدي الوزاني كاملا في بداية شرحه لهذا العمل والذي سماه تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس. تحقيق هاشم العلوي القاسمي ص: 25 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فضالة المحمدية ط1 1422هـ- 2001م.

[3]. عبد الرحمن الفاسي نظم العمل الشهير بالعمل الفاسي، تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس. تحقيق هاشم العلوي القاسمي ص:25

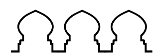
[4]. ينظر طبيعة هذا النظام امحمد العثماني ألواح جزولة والتشريع الإسلامي دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فيديرانت ط1 1425هـ - 2004.

النقاش الفكري حول مشروعيته لا سيما وأن من الفقهاء[1] من رأى في هذه الألواح ما يصادم الشرع على اعتبار ما بها من تشريع يتجرأ على ما ورد من أحكام في حد الحرابة المؤصل بنص قرآني.

## خلاصة:

إن لم يكن في فقه المغاربة إلا النوازل لكانت كافية لتلمس ملامح مدرسة فقهية متكاملة في منهجها، متوازنة بين متطلبات الواقع، ومقتضيات الشريعة، وإن كان استشراء النوازل وكثرتها، يعبر من جهة أخرى عن قلة ورع الناس، مما يوحي بنوع من التفلت من الدين، وجرأة غير خافية على انتهاك حدود الشرع، إذ قد يحدث للناس من الأقضية بقدر ما يحدثون من الفجور، إلا أن المغاربة تحينوها فرصة لإحياء فرض الاجتهاد، وقبلوا تعدد الرأي، ورحبوا بالاختلاف لعلمهم بأن اختلاف العلماء أثرى مكتبة الفتيا، وأغنى مصنفات النوازل.

في مقابل ذلك أدرك المغاربة خطورة أدعياء العلم، وانتبهوا إلى أشباه العلماء ممن تعصبوا لآرائهم ورأوا في فتاوى غيرهم ضلالا ومروقا، كما أدركوا كذلك عواقب حمل الناس قهرا على رأي بعينه وإلزامهم به، حتى صار من نحا هذا التوجه مثالا للجهل «أجهل الناس من حفظ بابا من العلم وأراد أن يدخل الناس كلهم فيه»[2]، وعلموا أن الإنكار مؤشر على تراجع العلم وأهله، فالعلماء الذين امتلكوا ناصية العلم ينأون عن مصادرة فتاوى غيرهم، ولا ينكرون من فتاويهم شيئا «متى اتسع العلم قل الإنكار ومتى ضاق كثر الاعتراض»[3].



[1] . من هؤلاء عيسى السكتاني في سؤال من أبي زكريا الحاحي. انظر أجوبة السكتاني ورقة :85. ومحمد بن أحمد البرجي الرسموكي توفي 1199 هـ . انظر المحمد العثماني ألواح جزولة ص: 152.

[2] . القبض و الرد على من أنكر مشروعيته في صلاة الفرض، محمد المسناوي، ص: 44

[3] . نفسه.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. الأجوبة الصغرى، عبد القادر الفاسي، تحقيق علي بن أحمد الإبراهيمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. دار أبي رقراق، ط:1، 1428 هـ 2007.
2. الأجوبة الصغرى، عبد القادر بن علي الفاسي، تحقيق محمد محمود ولد محمد الأمين، ط:1، 1424 هـ
3. الأجوبة، السكتاني عيسى بن عبد الرحمن، مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط رقم 340د
4. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصا، الشيخ أحمد بن خالد الناصري السلاوي، المطبعة البهية المصرية، **1312** هـ.
5. ألواح جزولة والتشريع الإسلامي دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، محمد العثماني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فيديبرانت، ط:1، 1425هـ 2004.
6. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ابن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط: 2، 1408هـ.
7. تاريخ ابن الفرضي، تحقيق روحية عبد الرحمن السوسفي، دار الكتب العلمية، ط1، 2007.
8. تاريخ الضعيف، محمد الضعيف الرباطي، تحقيق: أحمد العماري، دار المأثورات، الرباط،ط:1، 1986.
9. تاريخ المذهب المالكي بالمغرب، عمر الجيدي، مطبعة فضالة المغرب، 1993.
10. تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، عبد الرحمن الفاسي، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، ط:1، 1422هـ- 2001م.
11. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، تحقيق، ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، ط: 1، 1965.
12. خلال جزولة، المختار السوسي، ب.ط.ب.ت.
13. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ب.ط.ب.ت.
14. ديوان الأعمى النطيلي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1986.
15. الرسالة، ابن أبي زيد القيرواني المالكي، دار الفكر، ب.ت.ب.ط
16. الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، سليمان الحوات، تحقيق: عبدالعزيز تيلاني، مؤسسة أحمد ابن سودة بفاس – الدار البيضاء 1994
17. صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، محمد بن عبد الله الإفراني، تحقيق: د.عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، ط1: 2004.

18. طبق الأرطاب فيما اقتطفناه من مسانيد الأئمة وكتب مشاهير المالكية والإمام الحطاب، السلطان محمد بن عبد الله، تحقيق: عبد الله ابن إبي بكر ميغا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية 1999.

19. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي الحجوي الثعالبي، مطبعة إدارة المعارف، الرباط 1340

20. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1402 – 1982.

21. مختصر الدر الثمين والمورد المعين، محمد بن أحمد الفاسي، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء ط1 2009

22. المدونة الكبرى، مالك بن أنس، تحقيق: سيد حماد الفيومي العجماوي، دار صادر، **1323** هـ

23. مرآة المحاسن في أخبار الشيخ أبي المحاسن، محمد العربي الفاسي، منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجد الثالث الطبعة الأولى 1424 هـ 2003 م.

24. المعجب في تلخيص اخبار المغرب المؤلف، عبد الواحد المراكشي، شرحه واعتنى به د. صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، ط: الأولى، 2006 .

25. المعيار المغرب الجامع المغرب من فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب أحمد بن يحي الونشريسي، تحقيق: محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فضالة 1401 هـ – 1981 م.

26. نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، محمد الصغير الإفراني، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، ط1، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط:1، 1998.

27. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، محمد بن الطيب القادري، تحقيق محمد حجي و أحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، ط:1، 1986م

28. نصرة القبض و الرد على من أنكر مشروعيته في صلاة الفرض، محمد المسناوي، تعليق عبداللطيف بوعزيزي و طه بوسريح التونسي دار ابن حزم ط1، 2007.

29. نوازل الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية، محمد بن ناصر الدرعي، جمعها تلميذ الدرعي محمد بن أبي القاسم الصنهاجي، مخطوط بالخزانة العامة رقم: 1250.

30. نوازل الورزازي، محمد الدليمي الورزازي، مخطوط الخزانة العامة رقم 1847.

31. النوازل، الشريف العلمي عيسى بن علي الحسني، تحقيق المجلس العلمي بفاس منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فضالة المحمدية ط1 1403 – 1983.



# معالم السلم الاجتماعي والتعايش الديني في الهدي النبوي وثيقة المدينة أنموذجاً

الدكتور بُوعُبَيدَ الازدهار

باحث في الفكر الإسلامي -المغرب

## مدخل:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم ﷺ وعلى آله وصحبه وأزواجه الطيبين الطاهرين، أمهات المؤمنين، وكل من اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد؛ فإن الإسلام في جوهره ووسائله وغاياته، أشد الأديان حرصاً على إقرار مبدأ الأمن والسلم والتعايش داخل المجتمع الإسلامي، سواء مع أبنائه أو مع غيره، على اعتبار أن الإسلام ما كان ليكتب له العالمية، والديمومة والاستمرارية عبر الزمان والمكان، إلا بقدرته الاستيعابية لكل الأنساق المعرفية والدينية الأخرى المتغايرة، داخل المنظومة العقدية التوحيدية ـ المتكاملة.

وبناء على هذه القيم الكونية فقد ضَمِن الإسلام للمسلم، كما ضمن لغيره من الحقوق ما يجعله ينعم بالتعايش والتفاعل الايجابي والتناغم مع محيطه، ويعيش جنبا إلى جنب مع باقي الأنساق العقدية الأخرى، في جو يسوده الود والإخاء الإنساني، ومن هنا كان الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم علاقة الأمن والسلام والتعاون على تحقيق النفع والصلاح للجميع.

ووثيقة المدينة ـ قيد الدراسة والتحليل ـ تعد بحق، لبنة أساسية في صرح البناء التشريعي لحقوق الإنسان، فهي ترجمة فعلية وعملية لهذه الحقوق، فتعد بالفعل نموذجًا تفسيريًا جديرًا بأن يُقتدى به، في تفعيل وإعمال سنن التعارف والتعايش التي ما فتئ رسول الله ﷺ ينبه أصحابه لأهميتها في بناء ذلكم المجتمع الإسلامي المنشود. وهذا ما سأحاول بيانه بنوع من التفصيل من خلال مبحثين رئيسين:

- **المبحث الأول**: الإسلام ومبررات الدعوة إلى إقرار مبدأ السلم والتعايش مع الأنساق العقدية المغايرة.
- **المبحث الثاني**: مظاهر وتجليات قيم السلم الاجتماعي والتعايش الديني من خلال بنود وثيقة المدينة.



## المبحث الأول

## الإسلام ومبررات الدعوة إلى إقرار مبدأ السلم والتعايش مع الأنساق العقدية المغايرة

لقد كان العالم إلى ظهور الإسلام يعيش صراعات دامية بين النظم القائمة في بلاد الجزيرة العربية، والبلدان المجاورة لها، على أساس النفوذ والسيطرة والتوسع، وهو ما ترتب عنه ذيوع الفتنة وانتشارها في البلاد، وزعزعة الاستقرار، وافتقاد الأمن بجميع أنواعه. وعندما جاء النبيﷺ مهاجرا إلى يثرب –المدينة، كان اليهود في هذه المدينة وما جاورها يفتقدون للأمن على دينهم وأنفسهم، ويخافون من قوات الشرك والوثنية، ويتابعون بقلق اضطهاد اليهود من لدن الإمبراطورية الرومانية، فبادر النبي ﷺ في دستور الصحيفة إلى إعطائهم من الضمانات ما بدد مخاوفهم[1]، إذ ظهر التزام التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب واضحا في مقتضيات دستور الدولة الإسلامية، ولذلك فإن وضع التناحر والتقاتل، وفقدان كل معاني الأمن والسلم والتعايش بين مختلف الأنساق العقدية والاجتماعية، جعل النبيﷺ يوجه دعوته إلى العالمين، لترسيخ قيم التعايش بين الديانات في وفاق على كلمة واحدة، وهو ما انعكس عنه إخراج تناحر الديانات العالمية من مأزقه، حيث دخل العالم في عهد من الوئام والتفاهم والتعايش بين العقائد يقوم على مبدأ عظيم جاء به القرآن عندما أعلن أن: ﴿**لاَ إِكرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾(**البقرة:255**)[2].

فالبصير بشريعة الإسلام والواقف على أبعادها وغاياتها ومقاصدها يتحسس مكانة الأمن السامية في الإسلام، ومن ثمة فإذا كانت الرؤية الإسلامية قد اقتضت أن يكون الأمن اجتماعياً لا تقف طمأنينته عند دنيا الفرد، فإن هذه الرؤية قد تجاوزت أهمية الأمن الاجتماعي أوالحق الإنساني، لتجعله فريضة إلهية، وواجباً شرعياً، وضرورة من ضرورات استقامة العمران الإنساني، كما جعلت هذه الرؤية . الإسلامية – إقامة مقومات الأمن الاجتماعي، الأساس لإقامة الدين، فرتبت على صلاح الدنيا بالأمن صلاح الدين، وليس العكس. كما يقول د.محمد عمارة في كتابه «الإسلام والأمن الاجتماعي»[3].

وهكذا فقد سبق الإسلام الأمم العالمية والمنظمات الدولية إلى إعلان نداء السلام العالمي الشامل، وتأتي شرعية الأمن والسلام في الإسلام من قول الله تعالى: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُم عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾(**البقرة:208**)، وكذلك في حديث النبيﷺ، فعن أبي سعيد بن شريح قال، قال رسول الله ﷺ: «**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن**»، **قيل من يا رسول الله؟ قال**: «**الذي لا يأمن جاره بوائقه**»[4]، فدعوة الحق الناس جميعاً للدخول في السلام والأمن، ورفع الإيمان عن المسلم الذي لا

---

1- عالمية الإسلام، ونداؤه للسلام، ودعوته للتعايش والاعتراف بالآخر، أبو طالب عبد الهادي، مقال منشور بمجلة إسلامية اليوم- دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الايسيسكو، العدد التاسع عشر، السنة التاسعة عشر، 1423هـ/2002م، صـ 42.

2- نفسه، صـ 41.

3- الإسلام والأمن الاجتماعي، محمد عمارة، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى- 1418هـ/1998م، صـ 17 بتصرف.

4- أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الأدب، باب "إثم من لا يأمن جاره بوائقه"، طبعة دار الشعب. القاهرة [د.ت] 12/8.

يأمن جاره أذاه وسوءاته، يؤكدان مكانة الأمن في الإسلام، ويقرران مشروعيته ومنزلته في الشريعة الإسلامية، وما ذلك إلا لخير البشرية وحرص الإسلام على العيش في نعمة الأمن ومتعة الطمأنينة [1]، فالإسلام يعتبر الأمن نعمة وفضلاً، لأنه يشكل عاملاً من أهم عوامل الراحة والسعادة والسكينة لبني الإنسان في الحياة، يتحصنون به من غوائل الفوضى وجوائر الشرور، وينعمون في ظله بلذائذ الهدوء والاستقرار والاطمئنان [2].

## 1. مقصدية الأمن والسلم في الشريعة الإسلامية:

إنه إذا كان من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ النوع الإنساني وتحقيق استمراره في الوجود، فإن الأمن هو أهم الأسس وأبرز القواعد التي يُقام عليها صرح الحضارات، وهو اللغة الرسمية التي يتميز بها الفرد المتحضر، والمجتمع المتقدم، والأمة الواعدة التي تدرك ما ينطوي عليه المناخ الآمن من عوامل حضارية فتية، وعناصر ديناميكية فاعلة تقود إلى صنع مجتمع حضاري متقدم يحظى بالاستقرار وينعم بالسكينة ويتفيأ ظلال الأمن وحياة الرفاهية [3]. وقد كان هذا قصد النبي ﷺ بعد إرساء قواعد مجتمع جديد، وأمة إسلامية جديدة، إذ عمل على توفير الأمن والسلام والسعادة والخير للبشرية جمعاء، مع تنظيم المنطقة في وفاق واحد، فسنّ في ذلك قوانين السماح والتجاوز التي لم تُعهد في ذلك العالم المليء بالتعصب والأغراض الفردية والعرقية[4].

إن الحديث عن حق الإنسان في الحياة، وفي التمتع بالحقوق الملحقة، أصبح من المسلمات وبدهيات الأمور، ويكفي في بيان أهمية هذا الحق أن نشير إلى أن الشريعة الإسلامية قد جعلته من حيث الاعتبار وقوة الأثر من مقاصدها الأساسية التي تدور أحكامها كلها عليها، كليات وجزئيات، بل إن حق الحياة عند التحقيق هو المقصد الأول الذي تردّ إليه سائر المقاصد الأساسية في هذه الشريعة بعد المحافظة على الدين لتوقفها جميعا إيجادا وتنمية وحفظا على الإنسان نفسه[5]، وإشعاراً بقداسة حق الحياة ومقصديته في الشريعة الإسلامية يقف النبي ﷺ في بيت الحرام أمام الكعبة المشرفة قائلا: "**ما أطيبك، وأطيب ريحك، وما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحِرمة المومن أعظم عند الله من حِرمتُكِ، مالِه ودمِه، وإنما نظن به إلا خيراً**"[6].

## 2. قيمة السلم والتعايش في بناء الحضارات:

إن ثقافة السلام في الإسلام يشخّصها ما جاءت به رسالته من استبعاد الانغلاق في الدين، والرأي والموقف والسلوك، والتعامل مع الغير، وقبول التعددية الدينية، والتعايش بين الديانات، فهو يقيم رابطة الأخوة الإنسانية بين أبناء المجتمع حماية وضماناً لمبدأ السلام على أساس المحبة والألفة والتعاون والتضامن والإيثار ونبذ الخصومات.

---

1- الإسلام والأمن الاجتماعي، محمد عمارة، المرجع السابق، صـ 17 بتصرف.

2- نفسه، صـ 17 بتصرف.

3- الأمن في الإسلام حاجة إنسانية، السيد محمد المليجي، مقال منشور بمجلة الوعي الإسلامي – مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- دولة الكويت، العدد رقم: 524، أبريل 2009م، صـ 14.

4- الرحيق المختوم، المباركفوري صفي الرحمن، الطبعة الشرعية – منقحة، دار الوفاء المنصورة، 1424هـ/2003م، صـ 180.

5- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمات، دار الشروق، رام الله، الطبعة الأولى، الإصدار الثاني، 2003، صـ 114.

6- رواه ابن ماجة في السنن، كتاب الفتن، باب حرمة دم المومن وماله، رقم الحديث 3923، 2/1297.

وبهذا كله يتحقق السلام الاجتماعي والأمن والسكينة، وتتوطد دعائم المجتمع على وجه لا تصدعه الأحداث ولا تنال من هيبته الخطوب[1]. ومن هذا المنطلق نجد الإسلام يدعو المؤمنين ويُحرِّضهم على تدعيم العلاقات السِّلمية بين الأمم المجاورة كما يقول وهبة الزحيلي، من أجل تسهيل تبادل المنافع الاقتصادية وتحقيق المقاصد الاجتماعية، وعقد أواصر المودة والتعاون وانتفاع كل أمة بما لدى الأمم الأخرى من ثقافة وعلم وخبرة في سبيل خَيرِ الإنسانية ودفعها نحو التقدم والازدهار والسلام[2].

إن السماحة الإنسانية، عنصر مهم من عناصر إقرار السلم والسلام، تفتقده كل الحضارات التي تُظل العالم اليوم، هذا العالم الذي تُمزّقه العصبيات الدينية والعنصرية والمذهبية، فيقف على شفا جُرُفٍ هارٍ بسبب تلك العصبيات الذميمة، التي تنقصها روح السماحة الإنسانية، وروح العدالة الحقيقية، وتقف الأمم من بعضها موقف الحذر والقلق الدائم، وتدعهم في تربص بأنفسهم وسواهم، وفي ذُعر لا أمن فيه، وحِقد لا سلام فيه، وظُلمة لا بَصيص فيها، كما يقول سيد قطب في كتابه "السلام العالمي والإسلام" [3].

ومن ثمة فإذا أرادت الأمة أن تحقق لنفسها تقدماً حضارياً مزدهراً، فلابد أن يتوفر الأمن لديها على المستوى الفردي والاجتماعي، وذلك وفق ما شهد به التاريخ وأكدته تجارب الأمم والشعوب ذات الحضارات العريقة، فلا إبداع من دون استقرار، ولا نهضة علمية أو اجتماعية من دون أمن، أو طمأنينة تُلقِّح العقول وتشحذ العزائم وتُعلي الهمم وتُطلق الحريات[4]. ولذلك كانت الحاجة والضرورة في التعايش مع الأديان ملحة لما تفرضه من الحفاظ على سلامة الكيان الإنساني، وما يمليه الحرص المشترك على البقاء الحر الكريم فوق هذا الكوكب، لهذا يعتبر التعايش ضرورة من ضرورات الحياة على هذه الأرض، تستجيب للدواعي الملحة لقاعدة جلب المنافع ودرء المفاسد، وتلبي نداء الفطرة الإنسانية السوية للعيش في أمن وسلام وطمأنينة، حتى ينصرف الإنسان في دَعةٍ وسكينةٍ إلى تعمير الأرض، بالمعنى الحضاري والإنساني الواسع لهذا التعمير[5].



---

1- دعائم الأمن والسلام في الإسلام، وهبي الزحيلي، مقال منشور بمجلة حضارة الإسلام، العدد الثالث، السنة الرابعة، 1963، صص 46-56.

2- نفسه.

3- السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، 1413هـ/1993م، ص 185.

4 – الأمن في الإسلام حاجة إنسانية، السيد محمد المليجي، ص 15.

5- الحوار من أجل التعايش، عبد العزيز بن عثمان التويجري، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى- 1419هـ/ 1998، ص 131 بتصرف.

## المبحث الثاني

## مظاهر وتجليات قيم السلم الاجتماعي والتعايش الديني من خلال بنود وثيقة المدينة

عرفت المرحلة المدنية من الدعوة الإسلامية تحولات كبيرة على مستوى العلاقات الخارجية، خاصة بعد توسع رقعة الإسلام والمسلمين في معظم بقاع المعمور، وهو الأمر الذي جعل النبي ﷺ يفكر في رؤية استراتيجية لاستيعاب مختلف الأنساق العقدية التي كانت حينئذ بالمدينة المنورة، وهو بالفعل ما تمّ حين حقّق ﷺ ذلك الاتصال المباشر مع اليهود، وكذا ربط العلاقات مع النصارى والمجوس بالجزيرة العربية عن طريق عدد من الكتب والمعاهدات، ومن خلال بنود هذه المعاهدات بدأ يفعّل ﷺ، تلك القيم النبيلة والمفقودة في المجتمع العربي قبل الإسلام، خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، على اعتبار تلك المكانة والتكريم التي يحظى بها الإنسان في سلم ترتيب المخلوقات، ومن ثمة فقد اعتُبرت قضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من الموضوعات الجوهرية في الشريعة الإسلامية (...)، فموقف الشريعة من قضية حقوق الإنسان قد جاء بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية، جاء ليخلّصها من الضلال، وليرفع عن كاهلها المعاناة، فكان لها الفضل كل الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكّن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الشخصية[1]، بغية خلق جو من الاستقرار والأمن.

ولذلك كانت رغبة النبي ﷺ كبيرة في وضع إطار قانوني ينظم العلاقات بين سكان المدينة على أساسٍ من السلم والتعايش فيما بينهم، ولمواجهة كل الأخطار المحدقة بالمسلمين في دار هجرتهم، وتهيئ الظروف المناسبة للقيام بنشر الدعوة الإسلامية، وقد تمثّل هذا الإطار القانوني فيما يسمى بـ"الصحيفة" أو "وثيقة المدينة"، وذلك في السنة الأولى من الهجرة، وهي مقسمة إلى ثلاثة فصول، أولها خاص بالمسلمين، والثاني خاص باليهود، والثالث عام عن المدينة، والذي يهمنا منها في هذه الدراسة، هو ذلك القسم المتعلق بتنظيم العلاقات بين المسلمين واليهود بشكل عام، وبقيم السلم الاجتماعي والتعايش الديني داخل هذا الحيز والفضاء الجغرافي بشكل خاص. فإذا كانت هذه الوثيقة، تنطق برغبة المسلمين في التعاون الخالص مع يهود المدينة، لنشر السكينة في ربوعها، والضرب على أيدي العادين ومدبري الفتن، أيا كان دينهم[2]، فكيف ضمنت إذن، هذه الصحيفة قيم العدل والحرية الدينية، وحرمة حياة غير المسلمين في بلاد الإسلام؟.

### 1. تجليات قيم السلم الاجتماعي من خلال بنود وثيقة المدينة:

إن في روح الإسلام وجوهره من السماحة والود الإنساني ما لا يستطيع منصف أن ينكره أو يجحده، وهي سماحة مبذولة للمجموعة البشرية كلها لا لجنس فيها، ولا لأتباع عقيدة معينة، وإنما هي للإنسان بوصفه

---

1- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمات، دار الشروق، رام الله، الطبعة الأولى، الإصدار الثاني، 2003، ص 54.

2- فقه السيرة، محمد الغزالي، مراجعة وتعليق: ناصر الألباني، دار الدعوة الإسكندرية، مصر، الطبعة السادسة، 1421هـ /2000م، ص 167.

إنساناً[1]. ومن ثمة فقد حرص الإسلام كل الحرص من أجل توفير ضمانات أمن الأفراد وسلامتهم في وسطهم الاجتماعي، ليصل بهذا كله إلى بث قيم السلم والتسامح في ضمير هؤلاء الأفراد وتفكيرهم. وإذا تأملنا جيدا عقد الذمة، أو بنود الصحيفة وما تحتوي عليه من أهمية في تنظيم علاقة الذميين بالسلطة الإسلامية، يَتَّضح لنا أنها تقدم لأهل الذمة الحصانة والضمانة القانونية التي جعلتهم يعيشون داخل مجتمع تتعدد فيه الأديان واللغات والأجناس، فكل طائفة دخلت في الذمة إلا وتمتّعت بحقوقها الكاملة بدءاً بحقها في ممارسة عقائدها وطقوسها[2]، وأولى هذه الضمانات وأسماها؛ نذكر:

- **حق الحياة (كمقصد أصلي كلي):**

إن الحق في الحياة هو أسمى الحقوق الإنسانية على الإطلاق، فهو الحق الطبيعي الأول للإنسان، والشرط البديهي والأساسي للتَّمتع بسائر الحقوق، إذ لا يمكن التفكير في ممارسة أي حق آخر دون ضمان هذا الحق[3]، وهو حق البقاء، أو الوجود الأصيل المتأصل في الإنسان، وحمايته تعني حماية للنوع الإنساني من الفناء والانقراض، إذ به استمرارية الحياة، وبقاء الجنس البشري، ولذلك فمن مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ النوع الإنساني وتحقيق استمراره في الوجود، كما يقول الله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التّي حَرَّمَ اللهُ إلاَّ بِالحَقِ**﴾(**الأنعام:151**)، ومن ثمة فقد جعل الإسلام حماية روح أي إنسان، تُعادل حماية أرواح النوع الإنساني بأسْرِه، واعتبر قتل أي إنسان قَتْلا للإنسانية جمعاء، فالشريعة الإسلامية ضمنت هذا الحق في كل زمان ومكان، وأكدت عليه حرصا منها على استمرار النوع البشري، وعصمة النفس الإنسانية من الهدر والفناء، ويظهر ذلك جليا في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَجلِ ذَلِكَ كَتَبنَا عَلَى بَنِي إِسرَائِيلَ، أَنَّه مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفسٍ، أَو فَسَاداً فِي الأَرضِ فَكَأنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**﴾(**المائدة:32**)، فالآية الكريمة –كما يقول رشيد رضا في تفسيره– تُعَلِّمُنَا ما يجب من وحدة البشر، وحرص كل واحد منهم على حياة الجميع، واتقائه ضرر كل فرد، لأن انتهاك حرمة الفرد انتهاكٌ للجميع، والقيام بحق الفرد من حيث إنه عضو من النوع، وما قرّر له من حقوق المساواة في الشرع قيام بحق الجميع[4].

ونظرا لمقصدية حياة الأفراد في هذا الوجود، وحفظ النوع الإنساني، فقد حرص الإسلام على ضمان هذا الحق، فلم يدعه للضمير وحده، أو التحذير من عقاب الآخرة فحسب، وإنما وضع له من الضمانات القانونية نصا وتفصيلا، ما يردع الجاني من ارتكاب أي جرم، أو يفكر فيه، فقرر القصاص في حالة العمد، والدية والفدية في حالات الخطأ، ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾(**البقرة:179**)، وتماشياً مع هذا المنطق فقد استطاعت الصحيفة، أن تقضي على كل أشكال الفتن والعداوات، وتُؤَمِّن المجتمع العربي من التناحر

1- السلام العالمي والإسلام سيد قطب، ص 177.

2- أهل الذمة في المجتمع الإسلامي بالمشرق من صدر الإسلام إلى أواخر الدولة الأموية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، من إعداد الباحث: عبد العزيز الضعيفي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 1993/1994م، الجزء الثاني، ص 510 بتصرف.

3- الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، عيسى بيرم، دار المنهل اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م، ص 243.

4- تفسير المنار، رشيد رضا، 349/6.

والاقتتال، وذلك حين قررت في إحدى بنودها "أنه من اِعْتَبَطَ- أي قتل بلا جناية- مومنا قتلا عن بينة، فإنه قَوَدُ- القَوَدُ في اللغة: القصاص، وقتل النفس بالنفس- بِه إلا أن يرضى وليّ المقتول، وإن المومنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيامُ عليه[1]، إذ إن تحقيق الأمن الفردي أساس لتحقيق الأمن الجماعي، لارتباط الأمنين، وجعلت الشريعة قتل الواحد كقتل المجتمع، لما يشيع في المجتمع من اضطراب وقلق عند العدوان على الواحد، لذلك على المجموع أن يتحركوا لمنع العدوان على الواحد، وإحياء نفسه، وتحقيق الأمن للمجموع[2]، ومن هذا المنطلق، فقد حذر رسول الله ﷺ من قتل الذميين حيث قال ﷺ: "**من قتل معاهدا لم يُرَحْ رائحة الجنة، وإن رائحتها توجد في مسيرة أربعين عاما**"[3].

فالحياة الكاملة للإنسان مَصُونة، وإزهاق الروح بغير وجه حَقٍّ، جريمة ضد الإنسانية كلها، ومن الواجب على الجماعة أن تتعاون فيما بينها لِشَدِّ أزر من يعتدي عليها، وانعكاسا على ذلك فقد حرص ﷺ على تفعيل هذا الحق من خلال بنود الصحيفة، بل أكثر من ذلك، نجده قد أمّن النفس البشرية من الاعتداء عليها، لأنه لا يحق لأي شخص بأي حال من الأحوال كما يقول جون لوك: "أن يَضُرَّ بممتلكات الغير المدنية أو أن يُدَمِّرها بدعوى، أن هذا الغير يُؤْمن بدين آخر، أو يمارس شعائر أخرى، إذ لابد من المحافظة على كل حقوقه الإنسانية والمدنية باعتبارها حقوقا مقدسة[4].

والأدلة النصية – من القرآن والسنة، كثيرة في تزكية هذا المبدأ، إذ إن منطق استخلاف النوع البشري محكوم بمعادلة حفظ النفس الإنسانية من كل ما من شأنه المساس بها. لذلك فقد شدد الشارع الحكيم في حفظ النفس وشرّع تشريعات لتقويتها والتأكيد على حرمتها.

- **منع البغي (كمقصد جزئي تبعي):**

إن من أبرز القضايا التي كانت تُؤَرِّق المجتمع المدني العربي قبل كتابة الصحيفة، قضية انعدام الأمن وسيادة ظاهرة الثأر والبغي، فكان شعارهم: "**أنْصُر أخاك ظَالِما ومَظْلُوما**"، وبذلك بلغ أمر الأخذ بالثأر من "القداسة في نفوسهم درجة القيم الدينية، فما على الثائر إلا أن يُدرك ثأره، أو يموت دونه، كما يقول الشرباصي[5]. ولعل هذا الأمر كان دافعاً للنبي ﷺ من خلال وضعه لصحيفة المدينة، على تغيير القانون الذي كان سائداً قبل كتابتها، فعمل على محاربة البغي والظلم، وحرّم كل أشكال الثأر والانتقام، كما نصّت هذه الصحيفة على أن تحمل الجماعة المسؤولية في الأخذ على يد البُغاة والمعتدين والمفسدين، وأن لها وحدها الرعاية والسهر على التنفيذ كما

---

1- السيرة النبوية، بن هشام، قراءة وضبط وشرح د. محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1426هـ/2005م، كتاب السير والمغازي، ج 91/2، وما بعدها.

2- قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، أكرم ضياء العمري، تقديم: عمر عبيد حسنة، كتاب الأمة- مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ قطر، العدد39، الجزء 1، الطبعة الأولى- رمضان 1414هـ، ص 125.

3- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى- 1989، 331/6.

4- رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة 1988، ص 83.

5- القصاص في الإسلام، الشرباصي أحمد، دار الكتاب العربي- مصر، طبعة 1374هـ/1954م، ص 33.

جاء في البند رقم **13**[1]، أن المومنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى دَسِيعةَ ظُلمٍ، أو إثمٍ أو عدوانٍ، أو فساد بين المومنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان وَلَدَ أحَدِهم[2]، وفي البند رقم **21** ، نجد أنه من اِعْتَبَطَ مومنا قتلا عن بينة، فإنه قَوَدُ بِهِ إلا أن يرضى وليّ المقتول، وإن المومنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيامُ عليه[3]، فشكل هذا الفعل النبوي إشارة قوية لتأسيس مرحلة جديدة من العلاقة بين الناس، قائمة على أساس حفظ النفس، والضرب على كل من سوّلت له نفسه المساس بها بغير حق.

والبغي في البند رقم **13**، يقصد به الظلم والتَّعَدِّي، حتى أن الإمام الشوكاني قال في هذا الأمر كلاماً مفاده أن الباغي أحد رجلين، إما رجل بغى على جميع المسلمين، أو بعضهم بِنَهْبِ أموالهم وسفك دمائهم، وهَتْكِ حُرمَتِهم، فهذا قد جعل الله له حدودا مذكورة في كتابه العزيز، أو رجل بغى على إمام من أئمة المسلمين، بعد اجتماع كلمتهم على دخولهم تحت طاعته، سواء كانوا قليلاً أو كثيراً فهذا تجب مُقَاتلَتُه[4]، لأن الله تعالى حرّم الإثم والبغي في كتابه العزيز في مواضع كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾**(الأعراف:33)**.

وللإمام ابن تيمية في هذا الباب كلاماً أورده في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، نقلاً عن العلماء، مفاده "أن أولياء المقتول تَغلِي قُلوبهم بالغيظ حتى يوثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه، وربما لم يرضوا بقتل القاتل، بل يقتلوا كثيرا من أصحاب القاتل كسيد القبيلة، ومُقَدَّم الطائفة، فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء، وتعدى هؤلاء في الاستيفاء كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون على الشريعة في هذه الأوقات، من الأعراب والحاضرة وغيرهم. وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيما أشرف من المقتول، فيفضي ذلك إلى أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل، وربما حالف هؤلاء قوما واستعانوا بهم، فيفضي إلى الفتن والعداوات العظيمة، وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى، وهو المساواة والمعادلة في القتلى، لأنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين[5]. على كل حال هذه إشارات داعمة لحرمة الاعتداء على النفس الإنسانية بغير حق، ليس في العهد النبوي، أو العهد الراشدي فحسب، وإنما الأمر ينبغي تفعيله ومراعاته في كل الأمكنة والأزمنة، وقد شكلت بنود الصحيفة اللبنات الأساس في التوعية بحرمة هذا الجرم والعمل على تجاوز العقليات الجاهلية التي تؤجج التفكير بهذا المنطق العدائي الذي يروم إشعال نزعة الفتنة بين مختلف الأنساق العقدية والاجتماعية في مجتمعاتنا المعاصرة.

- **منع الغدر(كمقصد جزئي و تبعي ):**

---

1- انظر هذا التقسم والتصنيف من حيث البنود، وثيقة المدينة – المضمون والدلالة، القائد الشعبي، تقديم عمر عبيد حسنة، كتاب الأمة، مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر، العدد 110، السنة الخامسة والعشرون، صص 41-46.

2- السيرة النبوية، بن هشام، كتاب السير والمغازي، ج 91/2.

3- نفسه، 91/2، وما بعدها.

4- وبل الغمام على شفاء الأوام، الامام الشوكاني، (مخطوطة رقم 303، بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء)، نقلا عن البغي السياسي، عبد الملك منصور، مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات- صنعاء، الطبعة الثانية- 2002، ص 89.

5- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، الشركة الجزائرية اللبنانية- الجزائر، الطبعة الأولى- 1427هـ/2006م، ص 121.

يقرر البند رقم **36** بأنه لا يَنْحَجِزُ على ثأرِ جُرْحٍ، وأنه من فتك فبنفسه، وأهل بيته، إلا من ظَلَم، وأن الله على أَبَرِّ هذا[1]، والفتك كما يقول ابن منظور: "ركوبُ ما هَمَّ به من أمور، ودعت إليه النفس، ورجل فاتك: جريء، وفَتك بالرجل فَتْكاً: انتهز منه غُرَّة فقتله، أو جرحه. وقيل: "هو القتل أو الجرح مُجَاهرة"، والفتك أيضا: "أن يأتي الرجل صاحبه وهو غارٌّ غافل حتى يَشُدَّ عليه فيقتله، وهو الاغتيال: أي أن يخدع الرجل حتى يُخرج به عن موضع يخفي فيه أمره ثم يقتله[2]. وما يؤكد حِرمة هذا الجرم الشنيع حديث النبي ﷺ، فعن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: "**لكل غَادرٍ لِواءٌ يوم القيامةِ يُعرَفُ به**"[3].

إن هذا البند يعد استمراراً للبندين رقم (**13** و**21**)، فيما يتعلق بالبغي والفساد والغدر والقتل والثأر الجامح لأتفه الأسباب، فهو يقرر أن حق الثأر مرتبط فقط بالقتل، أما ما عدا ذلك من جروح فعلاجه هين، لا يرقى إلى سفك الدماء وإهلاك الحرث والنسل، لأن دماء البشر أغلى من أن تُهدر ظلما، نتيجةَ إرادةٍ ظالمةٍ وقِوى متغطرسةٍ، فالقضاء وحده هو الذي يقرر العقوبة المناسبة ضد الجاني[4]، بحيث لا تجري على الأقارب والعشيرة كما كان يُفعل في المجتمع العربي قبل كتابة هذه الصحيفة، مصداقاً لقوله تعالى:﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾(**الأنعام:164**). ومن ثمة فضمان هذه الصحيفة لحق الحياة – حفظ النفس، الذي يُعد حفظها من المقاصد الكلية والأصلية في الشريعة الإسلامية، كان بمثابة انتصار وترسيخ لمبدأ التكريم الإلهي للنفس الإنسانية، وبالتالي فحضور هذا المنطق في سلوك وفعل النبي ﷺ، يدعم كونه الرحمة العالمية المهداة لهذه البشرية كما وصفه رب العالمين.

### 2. مظاهر التعايش الديني من خلال بنود وثيقة المدينة:

لقد كان همّ النبيﷺ حين وصوله إلى المدينة أن يُشكّل وحدةً سياسيةً ونظاميةً قوامها الإخاء الإنساني بين سكانها، ونزعِ كل مظاهر الفُرقة والتناحر التي كانت سائدة في المدينة، وذلك من خلال كتابة الصحيفة، كدستور ناظم للعلاقات الإنسانية بين المسلمين، وغيرهم، والتي نقلت المتساكنين من نظام الأسرة والقبيلة والعشيرة والطائفة إلى نظام الأمة الواحدة[5]، وبذلك فالبند الأول من الصحيفة، قد نصّ على أن الإسلام جعل من سكان المدينة أمة واحدة، وأذاب كل الفوارق والمميزات التي كانت سائدة قبله، في سياق وحدة مجتمعية شاملة، والتي ظهرت جلية وواضحة في قوله ﷺ: "**المؤمنين المسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس**"[6]، وهو أول أساس لابد منه لإقامة مجتمع إسلامي حضاري متماسك

1- السيرة النبوية، بن هشام، ج 92/2.

2- لسان العرب، ابن منظور، مادة فتك، 1048/2.

3- الجامع الصحيح، مسلم، مكتبة الصفا- القاهرة، الطبعة الأولى- 1424هـ/2004م، كتاب"الجهاد والسير"، باب "تحريم الغدر"، الحديث رقم: 173، 225/2.

4- وثيقة المدينة – المضمون والدلالة، قائد الشعبي، صـ 135.

5- نفسه، صـ 36.

6- السيرة النبوية، بن هشام، 90/2.

من أهم سماته ظهور معنى التكافل والتضامن فيما بين المسلمين وغيرهم بأجلى صوره وأشكاله، فهم جميعا مسؤولون عن بعضهم في شؤون دنياهم وآخرتهم[1].

إن ثمة عناصر مشتركة بين أتباع الشرائع السماوية التي أصبحت داخل الأمة الواحدة، والتي يمكن أن تُشكل أساسًا راسخًا لقيام تعاونٍ مشتركٍ بين أتباع هذه الأديان، فهي تؤمن جميعها بإله واحد، وهذا الإيمان يتضمن سلوكا مستقيما ودعوة إلى السلام والمحبة بين الناس، وتحقيق مبدأ التسامح الديني المفضي إلى التعايش والتعاون بين الأفراد والقضاء على الطبقية والعنصرية، والانفتاح على مختلف الثقافات والأنماط العقدية الأخرى، بغية إشاعة الخير والمعروف، والحفاظ على تألق الحضارة، ونشر ثقافة الحوار ونبذ التعصب والصراع، واحترام كرامة الإنسان، والحرص على توفير الأمن والسلام، والحب والعطاء، والعيش الودّي المشترك بين المذاهب والأديان، والفلسفات والقيم الخُلُقية السامية، ونشدان الاستقرار، وزرع الثقة بين الناس[2].

وحسبنا هاهنا أن نشير إلى بعض مظاهر هذا التعايش الديني وتجلياته التي سادت بلاد يثرب من خلال ما نصّت عليه الصحيفة، وهي كالآتي:

- **المساواة على ضوء وحدة الأصل الإنساني:**

إن من أهم المبادئ السامية التي أرستها الشريعة الخاتمة، مبدأ المساواة بين الناس جميعاً، فكانت نظرتها إلى الإنسان باعتباره بشراً فحسب، لا يميزه عن سائر أفراد جنسه أو طبقته التي ينتمي إليها ما لديه من ثرة أو سلطة، وإنما البشر يتفاضلون بشيء واحد هو تقوى الله عز وجلّ، فيقول الله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾(**الحجرات: 13**). فالناس جميعاً متساوون في القيمة الإنسانية المشتركة، على اعتبار أن الإنسانية معنىً مشتركاً يتساوى سكان الأرض في حقيقته ونتيجته، كما يقول الشيخ محمد الغزالي[3]، وأنهم ينتمون باعتبار وحدة الأصل الإنساني إلى أب واحد، وأم واحدة، آدم وحواء، فالانتساب لآدم وحواء وشيجة وقربى ورحم تجعل من الناس جميعا أسرة واحدة في شبكة واسعة من أبناء العمومة والخُؤُولة[4]، ومن هذا المنطلق ينبغي أن تُصاغ العلائق والوشائج البشرية كما يقول الحق ﷻ ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى**﴾(**الحجرات: 13**)، على أساس من الرحمة والتعاون والتعايش.

ولذلك فإن هذا الاختلاف الظاهر بين النوع البشري ينبغي أن يكون مدعاة للتعارف والتآلف لا الجفاء والتناكف. لأنه انطلاقاً من هذه المساواة المطلقة بين الناس، يتم إقرار حقيقة إنسانية، وهي أنه لا ينبغي التميز بين النوع الإنساني مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم ودياناتهم، فإنهم كما قال الخليفة الراشد الإمام علي بن أبي طالب، في عهده للأشتر النخعي عندما ولاه على مصر، أن الناس صنفان:" **إما أخ لك في الدين، وإما نظير**

---

1- فقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار السلام للطباعة والنشر- القاهرة، الطبعة السادسة-1419هـ/1999م،ص 153.

2- ثقافة التسامح بين الغرب والشرق، وهبة الزحيلي، مجلة التسامح، السنة السادسة، العدد23، صيف 1429هـ/2008م، ص 280.

3- حقوق الإنسان بين الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة غشت 2005، ص 14

4- في البناء الحضاري للعالم الإسلامي، عبد العزيز التويجري، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الايسيسكو، 1425هـ/2004م، 274/7.

**لك في الخَلقِ"**[1]، فالناس جميعا سواسية أمام الشريعة، والله عز وجل في عطائه المتواصل لإسعاد البشرية لا يحرم من هذا العطاء المادي لا كافرا ولا ملحدا، ﴿ **كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾(**الإسراء:20**)، وهذا مدخل مهم كما يقول الأستاذ عبد الهادي بوطالب إلى حق المساواة الذي جاء به الإسلام وأغنى مضامينه[2].

وانطلاقًا من هذا المعطى الحضاري ينبغي على الجميع أن يدرك هذه الحقيقة الإنسانية، لعلها تزيل كل أسباب نزاع العنصرية والجنسية، بتقرير وحدة الإنسانية في طبيعتها، وفي أصلها وفي نشأتها، وبتقرير الغاية من تفرق الأجناس والقبائل، والنَّصُّ على أنها من أجل التعارف والتآلف، لا التناحر والتدابر[3].

وبذلك يقرر الإسلام أن العلاقة التي ينبغي أن تسود بين الناس جميعاً، هي علاقة الود والتراحم، وعلاقة التضامن والتعاون، وعلاقة الأمن والسلم والسلام، ومن ثمة فقد حدد الكتاب الذي كتبه الرسول ﷺ بين سكان المدينة، أسسا ومبادئ هامة في المساواة، فبعد أن منحهم حرية الاعتقاد، أَقَرَّ بينهم مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بقوله: **"وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم"**[4].

إن الإيمان بوحدة الأصل الإنساني، هو السبيل الوحيد لإلغاء كل الفوارق القسرية، التي قد تعوق التواصل والتفاعل الحضاري، كاللون والقوم والجنس والعرق، وإيقاف التمييز العنصري، ومنح الناس المساواة المتأتاة من أصل الخلق، والتي تعد بحق أساس الحقوق جميعا، ووسيلة لتحقيق الكرامة الإنسانية[5]. وتكمن تجليات وتطبيقات مبدأ المساواة، من خلال "المساواة أمام القانون، والمساواة في ممارسة الحقوق السياسية للمواطنين، والمساواة أمام القضاء، ثم المساواة في تولي الوظائف العامة، والمساواة أمام التكاليف والأعباء العامة[6]، تلك هي إذن شريعة من المساواة الدقيقة القائمة على الفطرة الإنسانية الأصيلة، يتوخى منها سعادة الناس كلهم نساء ورجالا، أفرادا وجماعات[7]، فلاشك أن الوعي الحقيقي بالمبدأ الإنساني عن طريق التربية والتثقيف من شأنه أن يَحْمِل الإنسان على أن يُعامِل إخوانه من البشر على أساس من التسامح الحقيقي واحترام حقوقه الإنسانية[8]. فعندما تستوعب الإنسانية هذه

---

1- نقلا عن حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي، علي القاسمي، تقديم د.عبد الهادي بوطالب، مكتبة النجاح الجديدة- البيضاء، العدد 22، 2001م، صص 60-61.

2- من قضايا الإسلام المعاصر، عبد الهادي أبو طالب، دار الثقافة – البيضاء، الطبعة الأولى-2004، 25/2.

3- السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، 1413هـ/1993م، ص 20.

4- السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام، 91/2.

5 – انظر مقدمة عمر عبيد حسنة "حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي"، يسري محمد أرشد، كتاب الأمة العدد 114، ص 5 بتصرف.

6- الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، عيسى بيرم، دار المنهل اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م، ص 179.

7- فقه السيرة، رمضان محمد سعيد البوطي، دار الفكر، بيروت، طبعة مزيدة ومنقحة، [د.ت]، ص 164.

8- الإسلام وقضايا الحوار، زقزوق محمود حمدي، ترجمة د. مصطفى ماهر، مكتبة الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى 1425هـ/ 2004م، ص 164.

القيمة الخُلقية وتُعملها في علاقاتها الإنسانية، ستعُمُّ – ولاشك- السعادة والطمأنينة في الاجتماع الإنساني، ويسود الود والتعايش بين بني البشر جميعاً.

- **العدل ورفع الظلم:**

إن العدل هو أساس الملك، وبه دوام العمران والمدنيّة والحضارة، فهو اسم جامع للوسطية والتسوية، وهو كما قال الطاهر بن عاشور "التسوية بين طرفين أو أكثر، بالتزام الموقع الوسط بينهما في المعاني والمحسوسات على سواء، وهو إيصال الحق إلى أهله، وهو دفع المعتدي على حقوق غيره لأخذها منه وردّها على أصحابها[1]، فهو يعد بحق من المقومات الأساس التي يقوم عليها بناء الأمة الإسلامية، لأن إشاعة العدل ومدافعة الظلم والفساد والعدوان، يعد من أرقى وأنبل القيم القرآنية التي تسهم في التأسيس والتأصيل للمشترك الإنساني، والتركيز على القواسم المشتركة بين البشر، والتحول من هدر الطاقات والجهود في الحروب والنزاعات إلى تأسيس وتأصيل ثقافة التعايش والتفاهم والتعاون والحوار، فمن ضروب القسط أن يسود التعايش بين الأمم والشعوب، بالمعنى الراقي للتعايش الذي يقوم على أساس العدل في المعاملة، والمساواة في العلاقة، وبالتالي فالعدل قمة الأخلاق، وتاج الفضائل، ورأس القيم العليا في معاملة الآخرين[2].

وقد كان للمسلمين في عهودهم المتلاحقة أمثلة فذة ورائعة في معاملة الشعوب المفتوحة بلادهم أو غيرها، وبهذا المعنى فَهِم المسلمون القسط في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾(**الحديد:24**). حيث عملوا على تفعيله في علاقاتهم مع من لا يُؤمن بدين الإسلام ومبادئه، ولذلك فهذه الوثيقة تدل على مدى العدالة التي اتسمت بها معاملة النبي ﷺ وصحابته الكرام مع يهود المدينة، وكيف أنها رسخت مبدأ العدل بين سكان المدينة- المسلمين واليهود، على أساس المساواة والوحدة الإنسانية.

وتبعاً لذلك، فإن مبررات النبي ﷺ في ترسيخ هذه القيمة الخلقية المفقودة بين مجتمع يثرب- المدينة، تكمن في غياب هذه القيم في المجتمع الجاهلي وحاجة الناس إليها، نظرًا إلى ما كان سائدًا عندهم قبل الإسلام من التمايز والطبقية، فنجد طبقة الأحرار، وطبقة الموالي، بأصنافها- ولاء الجور، ولاء الحلف، وولاء العتق- ، وطبقة الأرقاء، وبهذا المنطق كانت تطبق العقوبات والديات، فكانت دية الشريف تختلف عن دية الوضيع، ودية الحر تختلف عن دية العبد. ومن هذا المنطلق كان حرص النبي صلى الله عليه وسلّم كبيرا في غرس منطق التساوي والعدل في النفوس في كل الأمور والمجالات، فنجده ﷺ قد نَصَّ في الوثيقة على أن: "**المهاجرين من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يَفدُون عَانِيَهم بالمعروف والقسط بين المومنين**"[3]. ومن هنا فقد ضمن النبيﷺ للناس مبدأ المساواة وعدم التفضيل بينهم، إلا بمعيار التقوى كما جاء في قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾(**الحجرات:13**)، فكان معيار التفاضل هو التقوى، وليس شيئاً آخر.

---

1- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، 94/5.

2- ثقافة التسامح بين الغرب والشرق، وهبة الزحيلي، مجلة التسامح- السنة السادسة، العدد23، صيف 1429هـ/2008م، ص 282.

3- السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام، 90/2، وما بعدها.

- **الحرية الدينية:**

لعل من أبشع ما عرفته البشرية في تاريخها الطويل ظاهرة الاضطهاد الديني، وإكراه الناس على ترك معتقداتهم، فقد ذاق النّاس الويلات من جراء التعصب الديني، وسُلِّطَت عليهم كل أشكال التعذيب الوحشي من أجل التخلي عما اعتقدوه صوابا واعتناق ما اعتقدوه باطلا، ولعل ما عاشه المسلمون من الأذى والاضطهاد في بداية الدعوة الإسلامية من طرف المشركين مثالاً حياً يجسد منطق الإكراه والتعصب الديني، وإذا كان الإسلام قد انتقد أديان الذميين لخروجها وانحرافها عن كلمة التوحيد، فإنه لم يأمر المسلمين بإرغام أصحابها ومعتنقيها على تركها والدخول في الإسلام، ولذلك فلكل فرد حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقده، فالإسلام كما قال الإمام الغزالي، ما قام يوماً، ولن يقوم أبداً على إكراه، لأنه واثق من شيء واحد، من نفاسة تعاليمه، وجودة شرائعه (...)، فإذا لم تكن جودة الشيء هي التي تُغري بالإقبال عليه وقبوله، فلا كان قبول، ولا كان إقبال، وهذا سر قانونه الوثيق[1]، حيث يقول الله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾(**الكافرون:6**)، وقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾(**البقرة:255**)، لأن الإكراه لا يُؤسس عقيدة ولا يُرسِّخ مبدأ، ولا يُكوّن قناعة، ولا يُنتج أثراً، لذلك كان الإكراه في الدين محرّما في الإسلام[2].

ومن ثمة فأول نموذج من نماذج التسامح الديني، كان ذلك الذي ضربه النبي ﷺ من خلال كتاب الموادعة أو الصحيفة الذي أبرمه مع اليهود بالمدينة ونص فيه على كفالة حرية المعتقد، لأن حق حرية الاعتقاد حق غالي وثمين، ظل المسلمون في مكة ثلاث عشر عاما يكافحون من أجله، ويتحملون المشاق في سبيله حتى استقر في النهاية[3]، ومما جاء في الوثيقة من البند **25** إلى البند **35**؛ أن يهود بني عوف (ويهود بني النجار، ويهود بني الحارث، ويهود بني ساعدة، ويهود بني جُشَم، ويهود بني الأوس، ويهود بني ثَعلبة، وبني الشطيبة)، أمة مع المومنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظَلَم وأَثِم، فإنه لا يُوتِغُ (يَهْلك) إلا نفسه وأهل بيته[4].

هكذا وبناء على القاعدة الذهبية "**لهم ما لنا، وعليهم ما علينا**" ظَفِر أهل الكتاب بحقوق عدة نجملها في: صيانة دمائهم، وأموالهم، وأعراضهم من الاعتداء عليها، وتساويهم مع المسلمين في وظائف الدولة وأعمالها، ما داموا أُمناء على مصالحها، مؤدين لوظائفهم على الوجه الأكمل [5]. ومن ثمَّ فقد شكلت بنود الصحيفة اعترافًا حقيقيًا لمبدأ حرية الاعتقاد، وهو تجلي من تجليات التعايش الديني، والتكافل الاجتماعي والتسامح الإنساني، الذي جعله الإسلام أساساً راسخاً لعلاقة المسلم مع غيره من المخالفين.

---

1- هذا ديننا، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة- مصر[د.ت]، ص 60

2- حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، يسري محمد أرشد، تقديم عمر حسنة، كتاب الأمة، عدد 114، ص 63.

3- وثيقة المدينة – المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعبي، ص 197.

4- "السيرة النبوية، ابن هشام، 92/2.

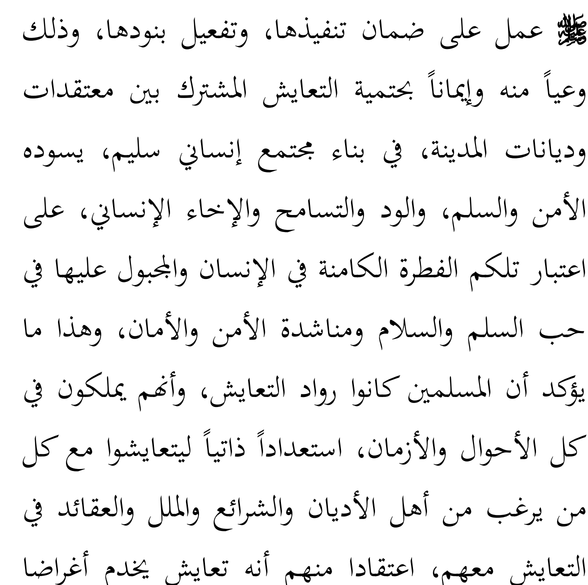
5- بنو إسرائيل في القرآن والسنة، محمد سيد طنطاوي، الزهراء للإعلام العربي قسم النشر، القاهرة، الطبعة الأولى-1407هـ/1987م ص 125.

**خاتمة:**

إن الإسلام في سعيه المتواصل والحثيث من أجل خَيْر الإنسان وسعادته في الدارين يقف متسامحاً إلى أبعد الحدود من أتباع الشرائع السماوية، ويُبدي استعداده للتعاون معهم من أجل سلام العالم وأمنه، وهكذا يظهر إذن من خلال بنود هذه الصحيفة أن أهل الكتاب كانوا يعيشون حياة اجتماعية طبيعية، إذ تمتعوا بكل القيم الإنسانية التي شرعها الإسلام من عدل وتسامح وأمن وتعايش ديني. ومن ثمة فإن كل شعب ذي ديانات وطوائف عريقة متعددة محكوم عليه بالتعايش والتآخي المشترك إذا ما نَشد الاستقرار والتقدم والنهوض بين الأمم، ولا خيار له سوى ذلك آجلاً أم عاجلاً، وليس له سوى تفعيل وتعظيم المشتركات بين ثقافات دياناته ومذاهبه المتعددة، والحوار العقلاني القائم على الاحترام المتبادل حول التباينات لتقريب وجهات النظر حولها أو صرف النظر عنها، والتعايش المديد مع هذه الفروقات، وتَفَهُّم حق كلّ مذهب في ممارستها من دون النفخ فيه، وجعلها وسيلة لبث الفرقة والاحتراب[1].

ولذلك فقد حرص النبي ﷺ من خلال تجربته الفريدة أن يؤصل لهذه الحقوق ويعززها بالفعل الميداني، فنجده ﷺ عمل على ضمان تنفيذها، وتفعيل بنودها، وذلك وعياً منه وإيماناً بحتمية التعايش المشترك بين معتقدات وديانات المدينة، في بناء مجتمع إنساني سليم، يسوده الأمن والسلم، والود والتسامح والإخاء الإنساني، على اعتبار تلكم الفطرة الكامنة في الإنسان والمجبول عليها في حب السلم والسلام ومناشدة الأمن والأمان، وهذا ما يؤكد أن المسلمين كانوا رواد التعايش، وأنهم يملكون في كل الأحوال والأزمان، استعداداً ذاتياً ليتعايشوا مع كل من يرغب من أهل الأديان والشرائع والملل والعقائد في التعايش معهم، اعتقادا منهم أنه تعايش يخدم أغراضا إنسانية سامية، من خلال التفاهم والتعاون والعمل المشترك في الميادين التي تحقق هذه المقاصد والغايات.



**والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.**

1- الأوطان وحتمية التعايش الديني، السماك رضا، مقال منشور بموقع الجزيرة العربية على الشابكة، الاثنين 04 مايو 2009م.

# الأمن من خلال عهود الصلح

## العهدة العمرية أنموذجا

الدكتور بياض عبد الله

باحث في الدراسات الإسلامية-المغرب

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهادي إلى الصراط المستقيم وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد؛ فإن موضوع هذا البحث يتناول بالبيان والتوضيح الجوانب الأمنية من خلال ما درج العلماء والباحثون على تسميته بالعهدة العمرية، وهي عهد الأمان الذي أبرمه الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ مع نصارى أهل إيلياء(بيت المقدس)، عندما حوصرت، وتم الاتفاق على فتحها صلحا، فأعطاهم بموجب هذا العهد، الأمان على أنفسهم وأموالهم وأماكن عبادتهم... مسجلا بذلك أرقى ما يمكن للإنسان أن يصله في تعامله مع المخالفين، عملا بقوله تعالى:﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المتحنة: 8-9.

ولا يخفى على أحد أهمية الأمن كضرورة ومقصد، يسعى الإنسان إلى تحقيقه وبلوغه، مجندا لذلك كل الوسائل والإمكانات، خاصة في هذا العصر الذي يعيش أزمات وانتهاكات وصراعات، جعلت الإنسان يعيش في خوف نغص عليه حياته، وأفقده الأمن والطمأنينة والسكينة التي من الله عليه بها.

ولهذا الموضوع أهمية كبيرة في زمن عز فيه الأمن في كثير من بقاع الأرض، واستهان به الإنسان تجاه أخيه الإنسان، خاصة مع ظهور أطروحات الصراع الحضاري في ظل السيطرة والهيمنة الغربية، وشيوع الفكر القطبي المتجسد في "قيم" العولمة التي ألغت الآخر، وهمشته.

وتتجلى أهمية الموضوع كذلك في إبراز التجربة الإسلامية الرائدة في المجال الأمني، لا على المستوى النظري، وإنما على المستوى الواقعي والعملي، لتكون هذه التجربة أنموذجا حيا، يمكن الرجوع إليه، والانطلاق منه إلى العالمية، لبيان النظرية الأمنية الإسلامية التي يمكن أن تقدم البديل القادر على ترشيد سلوك الإنسان، وتصويبه للخير، وتحقيق الأمن والسلام. ولتكون هذه التجربة كذلك مقياسا ضابطا يسعف في التعرف على حالات الاختلال والانحراف ومعالجتهما، لكونها تجربة نابعة من أسس شرعية، ومرجعية كونية، هدفت إلى تحقيق الأمن للإنسان الذي يتوقف عليه وجوده، وبقاؤه، واستمرار حياته.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

مقدمة البحث: وتشمل على أهمية البحث وأهدافه وخطته.

المبحث الأول: مركزية الأمن في الإسلام، والعهدة العمرية:

أولا ـ تعريف الأمن في اللغة والاصطلاح.

ثانيا ـ مركزية الأمن في الإسلام.

ثالثا ـ تعريف العهد لغة واصطلاحا.

رابعا ـ "بخصوص العهدة العمرية":

ـ السياق التاريخي للعهدة العمرية.

ـ مصادر العهدة العمرية.

ـ نص العهدة العمرية.

المبحث الثاني: مجالات الأمن من خلال العهدة العمرية:

أولا ـ أمن الأنفس والأرواح.

ثانيا ـ الأمن الاقتصادي.

ثالثا ـ الأمن على حرية العقيدة والتدين.

رابعا ـ أمن المكان: (أمن بيت المقدس، والعمران والمسالك).

المبحث الثالث: ما يستفاد من العهدة العمرية مما له علاقة بالأمن:

أولا ـ السلطة السياسية هي من يتولى إبرام العهود.

ثانيا ـ المرجعية الدينية للحقوق.

ثالثا ـ قوة الضمان.

رابعا ـ مركزية الأمن والسلم.

خامسا ـ القيم الكونية والعالمية.

سادسا ـ عهود الصلح كأساس لنظام العلاقات الدولية.

سابعا ـ النظرية الأمنية الإسلامية.

خاتمة البحث.

قائمة المصادر والمراجع.

## المبحث الأول

## مركزية الأمن في الإسلام، والعهدة العمرية

### أولا: تعريف الأمن في اللغة والاصطلاح:

**الأمن لغة:** جاء في تاج العروس، ولسان العرب[1]: الأمن ضد الخوف. وأنت في آمِن، أي: في أمن. وأنت في أمْن من ذلك، أي: في أمان. واستأمن إليه: دخل في أمانه، فأمنه وآمنه. وأمن فلان، يأمن أمنا وأمنا وأمنة فهو آمن. والأمنة: الأمن. ويقال رجل آمن وأمين بمعنى آمن. ورجل أَمَنةٌ: يأمن كل أحد، وقيل يأمنه الناس، ولا يخافون غائلته. ورجل أَمَنةٌ كذلك: إذا كان يطمئن إلى كل واحد، ويثق بكل أحد، وكذلك الأمنة. وأُمَنة أيضا: موثوق به مأمون. ومؤتمن القوم: الذي يثقون إليه، ويتخذونه أمينا حافظا. والأمين: المستجير ليأمن على نفسه. والأمانة والأَمَنَةُ: نقيض الخيانة، لأنه يؤمن أذاه. وقد أمِنه وأمَّنه وأْتَمَنه واتَّمنه. وأمَّنه تأمينا وائتمنه واستأمنه: بمعنى واحد. والمأمن: موضع الأمن والأمان، أو المكان الآمن.

وجاء في كتاب المفردات:"أصل الأمن طمأنينة النفس، وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمن تارة اسما للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن..."[2].

وجاء في معجم مقاييس اللغة:" الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق..."[3].

وجاء في المعجم الوسيط:"أمن البلد: اطمأن فيه أهله. وأمن فلان على كذا: وثق به، واطمأن إليه، أو جعله أمينا عليه... استأمن إليه: استجاره وطلب حمايته. واستأمن الحربي: استجار ودخل دار الإسلام مستأمنا. واستأمنه: طلب منه الأمان[4].

من التعريفات السابقة لمفهوم الأمن في اللغة يتبين أنه ضد الخوف، وهو طمأنينة النفس وسكونها، ومن معانيه كذلك الأمان والثقة.

**الأمن اصطلاحا:** قال الجرجاني(ت:816هـ) في تعريفه هو: "عدم توقع مكروه في الزمن الآتي"[5].

وعرفه المناوي(ت:952هـ) بأنه:"عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصله طمأنينة النفس وزوال الخوف"[6].

---

1 . تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 184/34 و185 و186 و194. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون طبعة ولا تاريخ، 21/13 و22.

2 . المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق وإعداد: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، 32/1.

3 . معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، 133/1 و134.

4 . المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط: الرابعة، 1425هـ/2004م، ص: 28.

5 . معجم التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة– القاهرة، 2004م، ص: 34.

6 . التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر– بيروت، دمشق، ط: الأولى، 1410م، ص: 94.

وقال الطاهر بن عاشور(ت:1393هـ) في تعريفه:"حالة اطمئنان النفس وراحة البال وانتفاء الخوف من كل ما يخاف منه، وهو يجمع جميع الأحوال الصالحة للإنسان من الصحة والرزق ونحو ذلك"[1].

ويمكن تعريف الأمن كذلك بأنه:" حالة طمأنينة النفس وسكون القلب، بأن يكون الإنسان محميا ضد كل ما يهدد مصالحه الدينية والدنيوية، بما لا يتعارض وتعاليم الشرع".

ـ "حالة طمأنينة النفس وسكون القلب": يخرج بهذا القيد كل ما يرعب ويخيف ويقلق الإنسان، ويجلب له اضطراب النفس وتألم القلب.

ـ "كل ما يهدد": عام يدخل ضمنه كل أنواع التهديد، المعنوي والمادي. مثل التهديدات الأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسيّة، والثقافيّة، والبيئيّة، والتكنولوجية...

ـ "مصالحه الدينية والدنيوية": أي ما يشمل كل مناحي حياة الإنسان المادية والمعنوية، كالمناحي الدينية، والبدنية، والعقلية، والاجتماعية، والمالية... خاصة القيم المركزية والضرورية.

ـ "بما لا يتعارض وتعاليم الشرع": ليخرج بذلك كل ما "يحقق" الأمن للإنسان وهو ليس بمشروع، ولا يتفق ومبادئ وقواعد ديننا الحنيف.

### ثانيا: مركزية الأمن في الإسلام:

منذ فجر البشرية والإنسان يسعى إلى تأمين نفسه من الكوارث والمخاطر والتهديدات، ويهيئ لذلك كل السبل والحيل والإمكانات، واستمر الأمر كذلك على مر التاريخ إلى الآن، وسيظل. واليوم أضحى الأمن من أولويات الدول والحكومات، تجند له الطاقات البشرية، وتوفر له الإمكانات المادية والمعنوية، وتشيد له المراكز والمؤسسات والجامعات، وتوضع له السياسات والخطط.

ومراعاة لأهمية الأمن أولى الدين الإسلامي اهتماما عظيما له، فقد ورد ذكره في القرآن العظيم بمختلف صيغه في ثمانية وأربعين موضعا، وذلك في أربع وعشرين سورة، أغلبها كان من السور المكية، غطت ما يتعلق بأمن الإنسان في الدنيا والآخرة، كفرد وكجماعة، في حركته وسكونه، وفي حواضره وبواديه ومواطن عمرانه، وفي سبله وطرقه، وفي علاقاته ومعاملاته وأنشطته... وكل ما هو ضروري لمعاشه ومعاده[2]. ومن هذه الآيات قوله تعالى:﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتَ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ النحل: 112. وقوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ إبراهيم: 37. قوله تعالى:﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: 3-4 وقوله تعالى:﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ آل عمران: 97. وقوله تعالى:﴿ وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ النمل: 91. وقوله تعالى:﴿ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فصلت: 39. وقوله تعالى:﴿ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنعام: 81. وقوله تعالى:﴿ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ سبأ: 18. وقوله تعالى:﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم

[1]. التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 55/13

[2]. الإسلام والأمن الاجتماعي، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط: الأولى، 1418هـ/1998م، ص: 11.

مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: 237. وقوله تعالى:﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ البقرة: 282.

بل إنه سبحانه وتعالى تحدث عن الأمن (الأَمَنَة) في أكثر ما يمكن أن يخيف الإنسان ويرعبه، وهي الحرب، وذلك في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ آل عمران: 154. والأمن والأَمَنَة واحد، وقيل إن الأمن يكون مع زوال سبب الخوف، والأَمَنَةُ مع بقاء سببه[1].

ثم جاءت السنة النبوية لتؤكد مركزية الأمن وقيمته وأهميته، فنجده صلى الله عليه وسلم يصف المسلم الحقيقي بأنه:« مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ »[2]، أي من أمن الناس شره وبطشه، ونجده ينهى أن يروع المسلم أو يخوف فيقول:« لا يحلُّ لمسلمٍ أن يروِّع مسلِمًا»[3]، لما يترتب عن الترويع من مضار، وهذا ظاهر بين للعيان، بل نهى عن ذلك ولو على سبيل المزاح فقال:« لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ صَاحِبِهِ جَادًّا وَلَا لَاعِبًا، وَإِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ عَصَا صَاحِبِهِ فَلْيَرْدُدْهَا عَلَيْهِ »[4]، وفي حديث آخر:« لا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسِّلاحِ، فَإِنَّهُ لا يَدْرِي أَحَدُكُمْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ، فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ»[5] وكان من دعاءه صلى الله عليه وسلم:« اللَّهُمَّ استُرْ عَوْرَاتِي، وآمِنْ رَوْعَاتِي»[6] ومن دعائه أيضا:« اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ النَّعِيمَ يَوْمَ الْعَيْلَةِ وَالْأَمْنَ يَوْمَ الْخَوْفِ»[7] ومن وصاياه:« لا تُخِيفُوا أَنْفُسَكُمْ بَعْدَ أَمْنِهَا »[8].

---

[1]. الجامع لأحكام القرآن، لأبي بكر القرطبي (ت: 671 هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1427هـ/2006م، 241/4.

[2]. رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه، ح ر: 10، 11/1. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: الأولى، 1422هـ. ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ح ر: 40، 65/1، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبعة ولا تاريخ.

[3]. رواه أحمد في مسنده، تتمة مسند الأنصار، أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح ر: 23064، 163/38. تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421هـ/2001م.

[4]. رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث يزيد أبي السائب بن يزيد، ح ر: 17940، 460/29. وأبو داود (ت: 275هـ) في سننه، كتاب: الأدب، باب: من يأخذ الشيء على المزاح، ح ر: 5003، 301/4. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، دون طبعة ولا تاريخ.

[5]. رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم "من حمل علينا السلاح فليس منا"، ح ر: 7072، 49/9. ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى المسلم، ح ر: 2617، 2020/4.

[6]. رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ح ر: 4785، 403/8. وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب: ما يقول إذا أصبح، ح ر: 5074، 318/4.

[7]. رواه أحمد في مسنده، مسند المكيين، حديث عبد الله الزرقي، ويقال عبيد بن رفاعة الزرقي، ح ر: 15492، 246/24.

[8]. رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث عقبة بن عامر الجهني عن النبي صلى الله عليه وسلم، ح ر: 17320، 557/28. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب: ما جاء من التشديد في الدين، ح ر: 10966، 582/5. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، ط: الثالثة، 1424هـ/2003م.

وكما تحدث القرآن عن الأمن في "الحرب" كذلك السنة فعلت، حين نهى النبي ﷺ عن قتل النساء والصبيان في الحرب، فعن ابن عمر قال:" وُجِدَتِ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ « فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ »"[1]. وآداب الإسلام في الحرب معروفة في هذا الباب.

ولعل حديثه ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ مُعَافًى فِي بَدَنِهِ، آمِنًا فِي سِرْبِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا»[2] كاف في هذا الباب، إذ مدار الحديث عن الأمن الشامل العام... أمن الأنفس والأبدان، والأرزاق... ولأنه ﷺ جعل تحقق الأمن في هذه العناصر أساس تحقق الأمن في الدنيا كلها، بل جعل تحقق الأمن بمثابة حيازة وملك الدنيا بأسرها، وهذا فيه ما فيه من بيان أهمية الأمن وعظمته.

يقول الإمام الغزالي(ت: 505هـ):" نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا . ولفظ الدنيا هنا، كما يقول الغزالي . يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت... ولعمري من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية"[3] أي لا ينتظم الدين إلا حينما يأمن الإنسان على ضرورياته وحاجاته في الدنيا. ولما كان الدين واجبا، ولا يقوم إلا بالأمن، فإن الأمن كذلك من الواجبات والضروريات، لأن ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب. وعليه يكفي دليلا على مركزية الأمن وأهميته في الإسلام أن الضروريات الخمس أو الست . على مذهب الطاهر بن عاشور . متوقفة عليه، فإذا وجد وجدت، وإذا انعدم انعدمت، جزءا أو كلا.

والأمن العام كان من بين أمور ستة قررها الإمام الماوردي (ت: 450هـ) كقواعد تصلح بها الدنيا[4].

هذا الأمن العام أو الشامل، انعكاس للفلسفة الإسلامية في رؤيتها للأمن، والتي زاوجت بين ما هو مادي، وبين ما هو معنوي ونفسي وروحي وفكري، لتتميز بذلك عن تلك الرؤى التي وقفت بالأمن عند حدود العامل الروحي، أو تلك التي اختزلت الأمن في العامل المادي[5].

ثم تزيد أصالة الشريعة الإسلامية في نظرتها لقيمة الأمن، وبيان أهميته كحق من "حقوق الإنسان" حين تقرر أن ممارسة هذا الحق، وتطبيقه، نابعة من إيمان وصادرة عن عقيدة، لا كونها مجرد حقوق. ذلك أن الرؤية الإسلامية

---

[1] . رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: قتل النساء في الحرب، ح ر: 3015، 61/4. ومسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ح ر: 1744، 1364/3.

[2] . رواه الترمذي في سننه، أبواب: الزهد، ح ر: 2346، 574/4. تحقيق وتعليق: محمد شاكر، فؤاد عبد الباقي وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط: الثانية، 1395هـ/1975م.

[3] . الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1424هـ/2004م، ص: 127 و128.

[4] . أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، بدون طبعة، 1986م، ص: 133.

[5] . الإسلام والأمن الاجتماعي، ص: 24.

نقلت مقوم الأمن من درجة "الحق الإنساني" إلى درجة "الفرض الإلهي" لتجعله واجبا شرعيا ودينيا، مبنيا على أسس عقدية وإيمانية، ووراءه حساب وثواب وعقاب[1].

ولم يكتف ديننا الحنيف بالتنظير للأمن، وبيان أهميته، بالتنصيص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية، وأقوال العلماء وتنبيهاتهم... بل مورس على أرض الواقع. والتاريخ يحفظ لنا صفحات مشرقة في هذا الجانب. والأمثلة المجسدة لذلك كثيرة جدا، منها عهود الصلح التي كان المسلمون يبرمونها مع أهل البلدان المفتوحة. ومن هذه العهود ما أطلق عليه العلماء: "العهدة العمرية"، وهو عقد الصلح الذي أبرمه عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع أهل إيلياء (بيت المقدس) حين حوصرت، وبعد صبر وقتال شديدين طلب أهلها الصلح، بعد أن لم يعد لهم طاقة على الحصار والقتال.

**ثالثا: تعريف العهد لغة واصطلاحا:**

**العهد لغة**[2]:يأتي العهد على عدة معان منها: الميثاق والموثِقُ واليمين، الوصية، والأمان، والوفاء، والحفاظ، والذمة...

واستعهد من صاحبه: اشترط عليه وكتب عليه عهدة، وهو من باب العهد والعهدة، لأن الشَّرطَ عهد في الحقيقة. والعهد: المنزل الذي لا يزال القوم إذا انتووا عنه يرجعون إليه.

والعهد: حفظ الشيء ومراعاته، وباعتبار الحفظ قيل للوثيقة بين المتعاقدين عهدة، وقولهم في هذا الأمر عهدة لنا أمر به أن يستوثق منه. وتعهد الشيء وتعاهد واعتهده: تفقده وأحدث العهد به. ويقال للمحافظ على العهد: متعهِّد. العهد: كل ما عوهد الله عليه.

وأهل العهد: أهل الذمة، وهم اليهود والنصارى. سموا بذلك للذمة التي أُعطوها، والعهدة المشتَرطة عليهم ولهم. والذمي: المعاهد. والمعاهد في عرف الشرع يختص بمن يدخل من الكفار في عهد المسلمين.

بالتدقيق في مادة "عهد" ومشتقاتها في اللغة، نرى أن هذه اللفظة جمعت معاني: المواثيق أو الاتفاقات أو العقود، والوصية، والأمان، والوفاء، والاشتراط، والحفظ، والتفقد... لكن إذا أطلقت كلمة "عهد" دون قرينة لغوية تساعد في تحديد المعنى، فإن الغالب أن المعنى ينصرف إلى ما يتفق عليه طرفان أو أكثر من ميثاق، لذلك جاء في المعجم الوسيط:" المعاهدة: ميثاق يكون بين اثنين أو جماعتين، والمعاهدة في (القانون الدولي): اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقات بينهما"[3].

**العهد اصطلاحًا:**

قال الجرجانيُّ(ت:816هـ):"العهد: حفظ الشَّيء ومراعاته حالا بعد حال، هذا أصله، ثمَّ استخدم في المؤثِق الذي يلزم مراعاته"[4].

---

1. الإسلام والأمن الاجتماعي، ص: 17. والأمن في الإسلام، أحمد عمر هاشم، دار المنار، دون طبعة ولا تاريخ، ص: 29 و30.
2. معجم مقاييس اللغة، 167/4 وما بعدها. والمفردات في غريب القرآن، 455/2. ولسان العرب، 311/3 و312 و313.
3. مرجع سابق، ص: 634.
4. معجم التعريفات، ص: 134.

العهد عند الأحناف:"الموادعة وهي: المعاهدة والصلح على ترك القتال يقال: توادع الفريقان أي تعاهدا على ألا يغزو كل واحد منهما صاحبه"[1].

وعند المالكية:"صلح الحربي مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام"[2].

وعند الشافعية:"مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره، سواء فيهم من يُقَرُّ على دينه ومن لم يُقَرّ"[3].

وعند الحنابلة:"أن يعقد لأهل الحرب عقداً على ترك القتال مدة، بعوض وبغير عوض"[4]، وفي منتهى الإرادات:"هي عقد إمام أو نائبه على ترك القتال مدة معلومة"[5].

والجامع بين هذه التعاريف أن المعاهدة اتفاق مع طرف آخر على ترك القتال.

وقد وردت المعاهدة عند الكثير من الفقهاء بمعان عدة منها: المواثيق، والاتفاقات، والمهادنة، والمسالمة، والمصالحة والموادعة، والأمان الذي يُعطى لأهل الذمّة، أو الكفار المسالمين غير المحاربين[6]. وكل هذه المعاني مما يمكن أن نستقيه من معنى العهد في اللغة كما ذكرته سابقا.

**رابعا: "بخصوص العهدة العمرية":**

**السياق التاريخي للعهدة العمرية:**

بعد فتح مدينة دمشق توجه الجيش الإسلامي إلى إيلياء(بيت المقدس) بأمر من الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، فنزل بيت المقدس في أيام الشتاء والبرد. وبعد قتال شديد، والمسلمون صابرون على البرد والثلج والمطر، حوصرت المدينة زهاء أربعة أشهر. فلما نظر أهل بيت المقدس إلى شدة الحصار، وما نزل بهم من المسلمين، طلبوا الصلح، كصلح أهل مدن الشام، على أن يدفعوا الجزية[7]. واشترط صفرونيوس، أسقف بيت المقدس، قدوم الخليفة عمر بنفسه ليتولى عقد الصلح معهم. ومن غير عمر يضمن الحقوق ويحق العدل، ويحفظ الأمانة ويلتزم بالعهد؟

---

1 . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الثانية، 1406هـ/1986م، 108/7.

2 . الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: 1230هـ)، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، 206/2.

3 . مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1415هـ/1994م، 86/6.

4 . المغني، لابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ/1968م، 296/9.

5 . منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي (ت: 972هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1419هـ/1999م، 237/2.

6 . المحلى بالآثار، لابن حزم الأندلسي القرطبي (ت: 456هـ)، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، 360/5 و361. المغني لابن قدامة، 296/9. ومنتهى الإرادات، 237/2. ومغني المحتاج، 86/6.

7 . فتوح الشام، لمحمد بن عمر بن واقد السهمي، أبو عبد الله، الواقدي (ت: 207هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1417هـ/ 1997م، 224/1.

بعد وصول الكتاب إلى عمر بن الخطاب سار عن المدينة، بعد أن استخلف عليها عليا رضي الله عنه[1]، حتى وصل إلى بيت المقدس، فكتب إلى أمراء الأجناد أن يوافوه بالجابية[2]، ليوم سماه لهم في المجردة ويستخلفوا على أعمالهم، فلقوه حيث رفعت لهم الجابية، فصالحوه على الجزية وكتب لهم كتاب الأمان[3]. وفي رواية أن عمر رضي الله عنه لما وصل إلى بيت المقدس خرج له أهلها من حصارهم يسألونه العهد والميثاق والذمة، ويقرون له بالجزية، بعد أن عرفوا صفته في الإنجيل[4]، وأنه صاحب إيلياء الذي تفتح على يديه، فكتب لهم كتاب الأمان، وكان ذلك في السنة الخامسة عشر على الراجح من أقوال عدة[5].

## مصادر العهدة العمرية:

لما كانت العهدة العمرية عقدا أو وثيقة تضمنت أحكاما وشروطا هدفت إلى تنظيم علاقة المسلمين بغيرهم من أهل الذمة، فإن هذه العهدة كعقد ووثيقة تتسع لتكون من صلب اهتمام الفقيه والمؤرخ، بل حتى المحدث، الذي يساعد بمنهج نقد الرواية على إرجاع هذه الوثيقة إلى أصحابها الحقيقيين، والفترة التي تنتمي إليها.

بالرجوع إلى كتب الفقه نجد أن الفقهاء لم يولوا هذا العهد أي اهتمام، بدليل أنه لم يرد له ذكر في كتبهم. وفي المقابل . مما يدعو إلى الاطمئنان . لم يسجل عليهم اعتراض عليه أو نقض له، وذلك لأن مضامينه لا تتعارض والأحكام الفقهية في التعامل مع أهل الكتاب، ولا تتعارض كذلك مع أسس ومبادئ كتاب الله وسنة نبيه في التعامل مع الآخر[6].

---

[1]. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ت: 369هـ)، دار التراث – بيروت، ط: الثانية، 1387هـ، 608/3. والكامل في التاريخ، للجزري، المعروف "بابن الأثير"(ت: 630 هـ)، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط: الأولى، 1407هـ/ 1987م، 347/2 و348.

[2]. الجابيه موقع تاريخي في سوريا، ويعرف اليوم بتل الجابية، ويقع إلى الغرب من مدينة نوى الواقعة بسهل حوران.

[3]. تاريخ اليعقوبي، وهو تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح، المعروف باليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، شركة الألمعي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1431هـ/ 2010م، 37/2. والكامل في التاريخ، 348/2.

[4]. فتوح الشام، 224/1 و225 و232 و233. وانظر: القول المبين في الأشراط الصغرى ليوم الدين، استقصاء وشرحا وبيانا لوقوعها، أمين محمد جمال الدين، المكتبة الوقفية، ط: الأولى، 1997م، ص: 18.

[5]. تاريخ اليعقوبي، 37/2. وفتوح البلدان، لأبي العباس أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، حققه وشرحه وعلق على حواشيه وأعد فهارسه وقدم له: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1407هـ/1987م، ص: 189. وتاريخ الطبري، 609/3 و610. والكامل في التاريخ، 347/2 و349. وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: 784هـ)، حققه، وضبط نصه، وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى: 2003م، 152/2. وتاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (732- 808هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، 1421هـ/2001م، 544/2. وتاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (ت: 911هـ)، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط: الأولى، 1424هـ/2003م، ص: 107. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي الدمشقي (1032-1089هـ)، حققه وعلق عليه: محمود الأرناؤوط، وأشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط: الأولى، 1406هـ/1986م، 163/1. والكامل في التاريخ، 347/2 و349.

[6]. العهدة العمرية بين القبول والرد، (دراسة نقدية)، موسى إسماعيل البسيط، مركز شام، رام الله – فلسطين، ط: الأولى، القدس 2001م، ص: 38.

أما كتب الحديث فيلاحظ أن القليل منها فقط أشار إلى هذا العهد، أو إلى حدث فتح عمر بن الخطاب لبيت المقدس. فقد ذكره الإمام القاسم بن سلام(ت:224هـ) في "الأموال"[1]، وأشار إليه الإمام أحمد(ت:241هـ) في مسنده[2]، وذكره ابن زنجويه(ت:251هـ) في "الأموال"[3]، وابن حبان(ت:354هـ) في "الثقات"[4]، وأشار إليه الحافظ المقدسي(ت:643هـ) في "الأحاديث المختارة"[5]، وابن كثير(ت:774هـ) في "مسند الفاروق"[6]، والهيثمي(ت:807هـ) في "غاية المقصد"[7]، و"مجمع الزوائد"[8].

أما كتب التاريخ فقد أوردت مجموعة مختلفة من روايات العهد، إلا أن هذا الاختلاف كان قليلًا، أو جزئيًا أحيانًا، في الشكل فقط، أما المحتوى فقد كان متشابها تقريبا. ولا بأس أن أشير إلى هذه المصادر، لتتم الفائدة.

---

[1] .كتاب الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر-بيروت، ص ص: 202 و203. وفيه:" لَمَّا وَلِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ زَارَ أَهْلَ الشَّامِ، فَنَزَلَ الْجَابِيَةَ، وَأَرْسَلَ رَجُلًا مِنْ جَدِيلَةَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَافْتَتَحَهَا صُلْحًا، ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ وَمَعَهُ كَعْبٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا إِسْحَاقَ، أَتَعْرِفُ مَوْضِعَ الصَّخْرَةِ؟..."

[2] .مسند الإمام أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، أول مسند عمر بن الخطاب ﷺ، ح ر: 261، 370/1. وفيه أن عمر بن الخطاب سأل كعب الأحبار:" أَيْنَ تُرَى أَنْ أُصَلِّيَ؟ فَقَالَ: إِنْ أَخَذْتَ عَنِّي صَلَّيْتَ خَلْفَ الصَّخْرَةِ، فَكَانَتِ الْقُدْسُ كُلُّهَا بَيْنَ يَدَيْكَ، فَقَالَ عُمَرُ ضَاهَيْتَ الْيَهُودِيَّةَ، لَا، وَلَكِنْ «أُصَلِّي حَيْثُ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَتَقَدَّمَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَصَلَّى» ثُمَّ جَاءَ فَبَسَطَ رِدَاءَهُ فَكَنَسَ الْكُنَاسَةَ فِي رِدَائِهِ وَكَنَسَ النَّاسُ"

[3] .كتاب الأموال، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابن زنجويه (ت: 251هـ)، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط: الأولى، 1406هـ/1986م، 390/1. وفيه:" فَسَخَّرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنْبَاطَ أَهْلِ فِلَسْطِينَ فِي كَنْسِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَكَانَتْ فِيهِ مَزْبَلَةٌ عَظِيمَةٌ. ثَنَا حُمَيْدٌ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: أَفَلَسْتَ تَرَى أَنَّ عُمَرَ، حَازَ الْمَسْجِدَ لِلْمُسْلِمِينَ، وَحَالَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَبَيْنَهُ؟ فَهُمْ عَلَى هَذَا إِلَى الْيَوْمِ لَا يَدْخِلُونَهُ وَإِنَّمَا كَانَتِ الْبِلَادُ صُلْحًا، فَلَمْ يَجْعَلْ عُمَرُ الْمَسْجِدَ دَاخِلًا فِي الصُّلْحِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ حُقُوقِهِمْ".

[4] .كتاب الثقات، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت: 354هـ)، دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد- الهند، ط: الأولى، 1398هـ/ 1978م، 213/2. وفيه:" وخرج عمر بن الخطاب، وخلف عثمان بن عفان على المدينة، فلما قدم الشام نزل بالجابية فقام فيها خطيبا لهم، ثم أراد عمر الرجوع إلى الحجاز فقال له رجل من اليهود: يا أمير المؤمنين! لا ترجع إلى بلادك حتى يفتح الله عليك إيلياء، فبينما عمر كذلك إذ نظر إلى كردوس خيل مقبل، فلما دنوا من المسلمين سلوا السيوف فقال عمر: هم قوم يستأمنون فآمنوهم، فأقبلوا وإذا هم أهل إيلياء، فصالحوه على الجزية وفتحوها له، وكتب لهم عمر كتاب عهد بذلك".

[5] . الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت: 643هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الثالثة، 1420هـ/2000م، 350/1 و351. وفيه ما في مسند أحمد تقريبا، مسند أحمد، مرجع سابق.

[6] . مسند الفاروق عمر رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، دار الفلاح، الفيوم – مصر، ط: الأولى، 1430هـ/2010م، 201/1. وفيه ما في مسند أحمد تقريبا، مسند أحمد، مرجع سابق.

[7] . غاية المقصد فى زوائد المسند، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: 807هـ)، تحقيق: خلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م، 101/2. وفيه ما في مسند أحمد تقريبا، مسند أحمد، مرجع سابق.

[8] . مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، سنة النشر، 1414هـ/1499م، 6/4. وفيه ما في مسند أحمد تقريبا، مسند أحمد، مرجع سابق.

أول من ذكر العهد هو الأزدي (ت:237هـ) في "فتوح الشام"[1]، وأشار إليه خليفة بن خياط (ت:240هـ) في "تاريخه"[2]، وذكره اليعقوبي (ت:292هـ) في "تاريخه"[3]، وذكره الإمام الطبري (ت:310هـ) في "تاريخه"[4] . ونص الإمام الطبري هو الذي سأعتمد لاحقا . وأشار إليه المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو 355هـ) في "البدء والتاريخ"[5]، وذكره المشرف بن المرجى (ت:492هـ) في " فضائل بيت المقدس"[6]، وأشار إليه كذلك ابن الجوزي (ت:508هـ) في "فضائل القدس"[7]، وابن عساكر(ت:571هـ) في "تاريخ دمشق"[8]، وذكره أيضا مجير الدين العليمي (ت:927هـ) في "الأنس والجليل"[9]، والراجح أنه نقله عن الإمام الطبري.

كما تتداول مجموعة من المصادر والمراجع المعاصرة نصا أذاعه رجال البطريركية الأرثوذكسية في القدس بتاريخ الأول من يناير 1953م، وقالوا عنه إنه نسخة عن الأصل المحفوظ في مكتبة الروم بالفنار من أعمال

---

1. فتوح الشام، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي البصري (ت: 237 هـ)، تصحيح: وليم ناسوليس الايرلندي، مطبعة: بيتست مشن، مدينة كلكتة، 1853م، ص: 229. وفيه:" ... بعث أبو عبيدة إلى أهل (إيلياء) "أن انزلوا إلى أمير المؤمنين فاستوثقوا لأنفسكم" فنزل إليه ابن الجُعَيْد في ناس من عظمائهم فكتب إليهم عمر رضي الله عنه كتاب الأمان والصلح، فلما قبضوا (كتابهم) وأمنوا دخل الناس بعضهم في بعض...".

2. تاريخ خليفة بن خياط، (ت: 240هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط: الثانية، 1405هـ/1985م، ص: 135. وفيه:" فحاصر أهل إلياء فسألوه الصلح على أن يكون عمر هو يعطيهم ذلك ويكتب لهم أمانا، فكتب أبو عبيدة إلى عمر فصالحهم فأقام أياما ثم شخص إلى المدينة ".

3. تاريخ اليعقوبي، 37/2. وفيه:" ثم صار إلى بيت المقدس، فافتتحها صلحاً، وكتب لهم كتاباً: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس، إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم، وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً، وأشهد شهوداً"

4. مرجع سابق، 609/3.

5. البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو 355هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، دون طبعة ولا تاريخ، 185/5. وفيه:" وحاصر أهل مسجد إيليا فأبوا أن يفتحوا له، وسألوه أن يرسل إلى صاحبه عمر ليقدم، فيكون هو الذي يتولى مصلحتهم. فكتب بذلك أبو عبيدة إلى عمر، فوافى الشام، واستخلف عثمان بن عفّان إلى المدينة، وصالح أهل إيليا على أن لا يهدم كنائسها ولا يجلي رهبانها ".

6. فضائل بيت المقدس، أبو المعالي المشرف بن المرجى بن إبراهيم المقدسي (ت: 492 هـ)، تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهري، دار الكتب العلمية، ط: الأولى 1422هـ/ 2002م، ص: 63. وفيه:" أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لما فرغ من كتاب الصلح بينه وبين أهل بيت المقدس قال لبطريقها: دلني على مسجد داود ".

7. فضائل القدس، لأبي الفرج عبد الرحمان بن علي ابن الجوزي (508–597هـ)، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثانية، 1400هـ/1980م، ص: 122 و123. وفيه:" فكتب إليه عمرو يعلمه بأن الفتح يذخر له، فنادى في الناس وخرج حتى نزل الجابية، فقال له يهودي: والله لا نرجع حتى تفتح إيلياء، فصالحوه على الجزية وفتحوها له ".

8. تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر(499– 571هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، ط: الأولى، 1417هـ/1996م، 394/44. وفيه:" ...عن سالم بن عبد الله بن عمر، قال: خرج أهل إيلياء إلى عمر فصالحوه على الجزية وفتحوها".

9. الأنس والجليل بتاريخ القدس والخليل، لمجير الديني العليمي الحنبلي (ت: 927هـ)، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عمان، 1420هـ/1999م، 253/1.

10. المفصل في تاريخ القدس، عارف العارف، مطبعة المعارف، القدس، ط: الخامسة، 1999م، 91/1 و92. العهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 28.

إلا أن هذا النص حكم عليه بالتزوير والتلفيق والوضع[1]، لأسباب كثيرة ذكرها الأستاذ عارف العارف في كتابه "المفصل في تاريخ القدس"[2].

وقد أثيرت الشبهات والشكوك حول العهدة العمرية، وتعددت الآراء حولها، بين مثبت لها، وبين مشكك فيها، وبين معلق عليها. كما التبس الأمر على الكثير، حين خلطوا عن جهل أو عن قصد بين "العهدة العمرية" وبين ما عرف باسم "الشروط العمرية" المنسوبة إلى عمر بن الخطاب، ولا تصح في الواقع نسبتها إليه، بحسب رأي بعض الباحثين[3]. وقد أورد نص هذه الشروط غير ما واحد من الفقهاء والمؤرخين والأدباء في مصادرهم، ذكر منها الدكتور رضا كحيلة، في دراسة تناولت هذا الموضوع ما يناهز التسعة عشر مصدرا، مؤكدا أن اللائحة مفتوحة لصعوبة تقصي كل المصادر[4]. والمشترك في الطرق التي رويت بها هذه "الشروط" أنها لا تخلوا من ضعف في بعض رواتها، أو جهالة في آخرين، مما يعرضها للقدح والطعن والحكم عليها بالتهوين وعدم الصحة، بل إن بعض هذه الروايات أتت بدون إسناد[5]. وقد أشار الدكتور همام سعيد في كتابه "الوضع القانوني لأهل الذمة" إلى توهين إسناد هذه الشروط من جميع طرقها[6]، وكذلك فعل الدكتور رضا كحيلة[7]، والدكتور عصام سخنيني[8]، والدكتور موسى إسماعيل البسيط[9]. هذا دون الحديث عما يعتري متن هذه الشروط من تناقضات بحسب رأي بعض من سبق[10].

في المقابل ذهب بعض الباحثين إلى القول بصحة الشروط العمرية، سندا ومتنا، كالدكتور علي إبراهيم سعود عجين في بحث له بعنوان "العهدة العمرية – دراسة نقدية"[11]، ذاهبا في ذات الوقت إلى أن العهدة العمرية لأهل إيلياء ليس لها سند ثابت[12].

---

[1]. المفصل في تاريخ القدس، 92/1. العهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 28.

[2]. المفصل في تاريخ القدس، 92/1 و93.

[3]. عهد عمر قراءة جديدة، عبادة بن عبد الرحمان رضا كحيلة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط: الأولى، 1996م، ص: 21 و22 و24. والعهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 13 و16 و61. وعصام سخنيني، الشروط العمرية، دراسة نقد- تاريخية، مجلة البصائر، تصدر عن جامعة البتراء، المجلد 3، العدد 2، جمادى الأولى 1420هـ/شتنبر 1999م، ص: 41.

[4]. عهد عمر قراءة جديدة، ص: 16 و17.

[5]. المصدر نفسه، ص: 24.

[6]. رمضان إسحاق الزيان، رواية العهدة العمرية دراسة توثيقية، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد الرابع عشر. العدد الثاني، يونيو 2006م، ص: 190. والعهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 56.

[7]. عهد عمر قراءة جديدة، ص ص: 24 إلى 34.

[8]. الشروط العمرية، دراسة نقد- تاريخية، ص: 20.

[9]. العهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 57 وما بعدها.

[10]. عهد عمر قراءة جديدة، ص: 35. والشروط العمرية، الشروط العمرية، دراسة نقد- تاريخية، ص: 21. والعهدة العمرية بين القبول والرد، ص: 57.

[11]. منشور بمجلة الحكمة، العدد 10، بريطانيا – ليدز، جماد ثاني، 1417هـ.

[12]. المرجع السابق، ص: 79.

**نص العهدة العمرية**[1]:

"بسم اللَّه الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد اللَّه عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت[2]، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بِيَعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد اللَّه وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.

شهد على ذلك خالد بْن الوليد، وعمرو بْن العاص، وعبد الرحمن بْن عوف، ومعاوية بْن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة".



## المبحث الثاني
## مجالات الأمن من خلال العهدة العمرية

### أولا: أمن الأنفس والأرواح:

---
1. تاريخ الطبري، 609/3.
2. اللصوت، مفرد لصت. واللَّصْتُ بفتح اللام اللِّصُّ في لغة طَيِّئ. تاج العروس، 77/5. ولسان العرب، 84/2.

تكفل أحكام الشريعة أن يتمتع الذمي، والمعاهد، والمستأمن، بالأمن على حياته وبدنه وعرضه، ما دام ملتزما بالعهد الذي بينه وبين المسلمين. وهذا الأمر محل إجماع عند المسلمين، وأجمعوا كذلك على أنه يجب على الإمام أن يدفع عنهم من أراد أذيتهم، وأرادهم بحرب من الأعداء[1].

ينقل الإمام القرافي عن الإمام ابن حزم(ت:384هـ) إجماعاً للمسلمين لا تجد له نظيراً عند أمة من الأمم، وهو قمة ما يمكن أن يبذل في هذا الباب من دفع الأذية والظلم عنهم، فيقول:"والذي إجماع الأمة عليه، أن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكُرَاعُ والسلاح، ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة"[2].

هذه الأحكام لها أصول في القرآن والسنة، وقول وفعل الصحابة ومن جاء بعدهم. قال تعالى:﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الممتحنة: 8.

وفي حديثه صلى الله عليه وسلم الصريح والواضح:« مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا »[3].

وعن علي رضي الله تعالى عنه قال:"إنَّما بَذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا"[4].

هذه الأدلة . على وضوحها . دالة على أن ما كان يتمتع به أهل الذمة من أمن وطمأنينة على دمائهم وأبدانهم وأعراضهم... لم يكن يصدر من المسلمين من باب المصلحة، السياسية أو الاقتصادية، أو الاجتماعية... حتى إذا تغيرت هذه المصلحة تغير الحكم. وإنما كانت تصدر من باب أنها أحكام دينية ثابتة، أوجبها الإسلام وفرضها على الدوام.

واختلف الفقهاء في جواز قتل المسلم بالذمي إذا قتله؟ . والخلاف بينهم في الكافر الذمي والمعاهد، لا في الكافر الحربي . فذهب بعض الفقهاء إلى أنه يحكم للذمي بالقصاص من قاتله المسلم، فقد روي" أن عليا أتي برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فقامت عليه البيِّنة، فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إني قد عفوت، قال: فلعلهم هددوك وفرقوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد علَيَّ أخي، وعوَّضوا لي ورضيتُ. قال: أنت أعلم؛ من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا"[5].

---

[1] . الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش )، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت: 684هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م، 29/3 و30. وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب، دون طبعة ولا تاريخ، 454/1. وقال ابن حزم (ت:456هـ):" واتفقوا على أن دم الذمي الذي لم ينقض شيئا من ذمته حرام" مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية بيروت، ص: 138.

[2] . المرجع السابق، 29/3 و30.

[3] . صحيح البخاري، كتاب: الجزية، باب: إثم من قتل معاهدا بغير جرم، ح ر: 3166، 99/4.

[4] . المغني، 284/9. وبدائع الصنائع، 281/6.

[5] . السنن الكبرى للبيهقي، 62/8.

وقد تمسك بما قال علي رضي الله عنه الإمام مالك(ت:179هـ) والليث فقالا: يقتل المسلم بالذمي إذا قتله غيلة[1]. وذهب أبو حنيفة وأصحابه، والشعبي والنخعي، وابن أبي ليلى إلى أن المسلم يقتل بالذمي لعموم النصوص الموجبة للقصاص من الكتاب والسنة[2]. وقد رجح بعض المعاصرين هذا الرأي، منهم أبو زهرة،[3] ومحمد سليم العوا[4]...

وكما الأرواح مضمونة بحكم الشرع فكذلك الأبدان، فقد:"مر هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط بالشام، قد أُقِيمُوا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول:" إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"[5].

بل إنه يحرم أذاهم بالقول واللسان، بسب أو شتم أو غيبة كالمسلم، مما يمس عرضهم وكرامتهم. بل قال بعض العلماء إن ظلم الذمي أشد[6]. وقال الإمام القرافي (ت:684هـ):"فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام"[7].

### ثانيا: الأمن الاقتصادي:

### أمن الأموال والممتلكات:

للأموال في الشرع الإسلامي حرمة، شُرِع لها من الأحكام والتدابير ما ينميها ويزكيها، ومن العقوبات ما يصونها ويحميها، حتى يجد الناس في الكد والسعاية وكسب المال، ويأمنون على أموالهم وممتلكاتهم في بيوتهم ومحال عملهم وتجارتهم، من اللصوص وقطاع الطرق والمتحايلين... لذلك كان مما نص عليه وأمر به الخليفة عمر بن الخطاب في العهدة إخراج اللصوص من بيت المقدس تحقيقا لمقصد حفظ الأموال والأملاك. وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي عبيدة بن الجراح حين فتح بيت المقدس، وهو يوصي بالنصارى:" أن امنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحلها"[8]. وقال ابن قدامة(ت:620هـ):"حكم أموالهم حكم أموال المسلمين"[9].

---

[1] . بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م، 181/4. ونيل الأوطار، للشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط: الأولى، 1413هـ/1993م، 17/7.

[2] . بدائع الصنائع، 237/7. وبداية المجتهد، 181/4. والمغني، 273/8.

[3] . الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: 316.

[4] . في أصول النظام الجنائي الإسلامي(دراسة مقارنة)، نهضة مصر، ط: الأولى، يناير 2006م، ص: 298.

[5] . صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، ح ر: 2613، 2018/4. وانظر كتاب الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (ت: 182هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، دون طبعة ولا تاريخ، ص: 138.

[6] . الدر المختار وحاشية ابن عابدين، دار الفكر- بيروت، ط: الثانية، 1412هـ/1992م، 171/4.

[7] . الفروق، 29/3.

[8] . كتاب الخراج، ص: 155.

[9] . المغني، 284/9.

وعليه، إذا كانت أموالهم كأموالنا، فإنه يجري عليهم فيها من الأحكام ما يجري علينا، ولا فرق. فمن سرق مال ذمي قطعت يده، ومن غصبه عزر، وأعاد المال إلى صاحبه وهكذا... وعليه يحرم أخذ ما الذمي بغير وجه حق، وإلا وجب الضمان.

وإخراج اللصوص من المدينة زيادة على ما فيه من حماية الأموال والممتلكات، عامل أساس لتوفير بيئة مناسبة للتجارة والعمل، والرفع من مستوى الخدمات، والازدهار الاقتصادي، ليكون بيت المقدس مركزا نشيطا وآمنا، يجلب التجار والعمال والصناع والحرفيين، ويشجع على الاستقرار. يقول ابن خلدون(ت:808هـ):" اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها... وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السّعي في ذلك... وإذا قعد النّاس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتفضت الأحوال، وابْذَعَرّ النّاس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرّزق فيما خرج عن نطاقها، فخفّ ساكن القطر، وخلت دياره، وخرجت أمصاره، واختلّ باختلاله حال الدّولة والسّلطان"[1].

ومن روائع حضارتنا مما له صلة بالموضوع، أن تاجرا يهوديا شكا من أمير ماردة ـ بالأندلس ـ محمد بن عبد الرحمن إلى القاضي سليمان بن الأسود الغافقي، لأنه أخذ جارية منه دون أن يسدد ثمنها وأبى أن يردها إليه، فهدد القاضي الأمير بالسفر إلى قرطبة لإبلاغ والده الأمير عبد الرحمن الأوسط (176-238هـ) إذا لم يعطِ اليهودي حقه، فاستجاب الأمير وأرسل الجارية[2].

### التأمين التكافلي:

التكافل والتضامن من مبادئ هذا الدين، ومن قيمه الخُلُقية الحضارية التي ميزت المسلمين عن غيرهم في تعاملهم فيما بينهم، أو في تعاملهم مع الآخر. وقد تجلى هذا التكافل والتضامن في العهدة العمرية في قول عمر رضي الله عنه:" ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم"[3]، والحديث هنا عن الجزية، ومعلوم أنها تسقط عن العاجز إلى حين قدرته، وهذا ما نصت عليه العهدة. لكن ديننا الحنيف لم يقف عند هذا الحد، بل أكد أنه في حال عدم قدرة المعاهد أو الذمي على دفع الجزية، لعوز أو مرض أو شيخوخة... أو لأي سبب يحول دون كسبه وسعيه، أكد ضرورة تدخل الدولة، لا فقط لإسقاط الجزية عنه، بل لينال معونتها من بيت المال، رعاية له وضمانا، لأنه من رعاياها، وهي مسؤولة عن ضمان وكفالة المعيشة الكريمة لهم، وعن

---

[1]. تاريخ ابن خلدون، 353/1 و354.

[2]. تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، أبو الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي (ت: نحو 792هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، ط: الخامسة، 1403هـ/1983م، ص: 56 و57.

[3]. الجزية مبلغ من المال يؤخذ من المقاتلين الذكور البالغين القادرين عليها، مصداقا لقوله تعالى:﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة: 29. قال الإمام القرطبي(ت:671هـ):" قال علماؤنا: الذي دل عليه القرآن أن الجزية تؤخذ من المقاتلين... وهذا إجماع من العلماء على أن الجزية إنما توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون، دون النساء والذرية والعبيد، والمجانين المغلوبين على عقولهم، والشيخ الفاني. واختلف في الهبان...". الجامع لأحكام القرآن، 166/10 و167. وقد كتب عمر إلى أمراء الأجناد:"لا تضربوا الجزية على النساء والصبيان، ولا تضربوها إلا على من جرت عليه المواسي"، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط: الثانية، 1405هـ/1985م، رقم: (1255)، 95/5.

توفير ما يكفيهم ويصلح حالهم، وهذا قمة التكافل والتضامن والتسامح التي يمكن أن نتصورها، فقد روى ابن زنجويه(ت:251هـ) بإسناده: أن عمر بن الخطاب أبصر شيخاً كبيراً، من أهل الجزية، يسأل الناس فقال: ما أنصفناك إن أكلنا شبيبتك، ثم نأخذ منك الجزية، ثم كتب إلى عماله أن لا يأخذوا الجزية من شيخ كبير"[1]. وكان مما أمر به رضي الله عنه:"من لم يطق الجزية خففوا عنه، ومن عجز فأعينوه"[2]. وأرسل الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله على البصرة عدي بن أرطأة يقول:"وانظر من قِبلكَ من أهل الذمة، قد كبرت سنه وضعفت قوته، وولت عنه المكاسب، فأجرِ عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه"[3]. وهذا ما درج على تسميته في الزمن المعاصر بالضمان الاجتماعي الذي تبين أن المسلمين عرفوه وطبقوه على أرض الواقع منذ زمن بعيد، حتى لا يبقى في المجتمع محروم و صاحب حاجة مسلما كان أم غير مسلم.

وذكر الإمام الرملي(ت:1004هـ) أن أهل الذمة كالمسلمين في وجوب دفع الضرر عنهم، ليفصل في معنى دفع الضرر بقوله:" وهل المراد بدفع الضرر من ذكر ما يسد الرمق أم الكفاية، قولان أصحهما ثانيهما، فيجب في الكسوة ما يستر كل البدن على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف، ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما كأجرة طبيب وثمن دواء وخادم منقطع كما هو واضح"[4].

**ثالثا: الأمن على حرية العقيدة والتدين:**

اهتمت الشريعة الإسلامية بالحرية بشتى أنواعها، وفي كل المجالات، بل نصت وأكدت عليها في أخطر موضع، مما له تأثير على وجود الإنسان ومصيره، وهو حرية الاعتقاد والتدين. هذا الاهتمام كان مبنيا على أساس أن الحرية شيء فطري في الإنسان[5]، وأحد حقوقه ومطالبه الضرورية التي لا غنى له عنها، لذلك جعلها بعض علمائنا وفقهائنا ضمن مقاصد الشرع الضرورية[6]، إضافة إلى باقي الضروريات المعروفة.

ولعل من الأقوال الحضارية التي بلغت الآفاق فيم يستدل به على مركزية الحرية في الشريعة الإسلامية، كضرورة من ضرورات الإنسان قول عمر رضي الله تعالى عنه:" متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟"[7].

---

[1]. الأموال لابن زنجويه، 162/1 و163.

[2]. تاريخ مدينة دمشق، 183/2.

[3]. الأموال لابن زنجويه، 169/1 و170.

[4]. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت: 1004هـ)، دار الفكر، بيروت، ط: أخيرة، 1404هـ/1984م، 50/8.

[5]. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا، دار الشروق، مصر– القاهرة، ط: الثانية، 1427هـ/2006م، ص: 208.

[6]. مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط: الثانية، 1421هـ/2001م، ص: 390 وما بعدها.

[7]. هذا ما اشتهر على الألسن، وأصل القول: مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ انظر حياة الصحابة، للكندهلوي (ت: 1384هـ)، حققه، وضبط نصه، وعلق عليه: الدكتور بشار عوّاد معروف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1420هـ/1999م، 338/2.

وأساس حق الاعتقاد والتدين نصوص صريحة، منها قوله سبحانه:﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس: 99، وقوله تعالى:﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ البقرة: 255، قال ابن كثير(ت:774هـ) في تفسير الآية:" أي لا تُكرِهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بَيِّن واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه"[1].

وقد مارس الخليفة عمر رضي الله عنه هذا الحق الحرية وطبقه على أرض الواقع، حين منح حرية الاعتقاد والتعبد وممارسة الشعائر لأهل بيت المقدس حيث:" أعطاهم أمانا... لكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم... ولا يكرهون على دينهم". بل زاد عليها فوق ذلك الرحمة والعدل والبر والإقساط في التعايش والتعامل[2]، وهي درجة لم يصلها أصحاب الحضارة المعاصرة، ممن يتشدق بالتسامح والتعايش، والحوار، وحقوق الإنسان، ويظهر غير ما يخفي.

ومنح الحرية للمخالف قد يكون الوسيلة الأمثل لتحقيق الأمن والطمأنينة، وزيادة الشعور بالولاء والانتماء، ووسيلة من وسائل الدعوة التي تحبب الناس في الدخول في الإسلام... ففي الوقت الذي قد ينتظر الآخر المهزوم التضييق على حريته، والحد من سلوكه، ومنع نشاطه، وما قد يصاحب ذلك من عناد وبغض وكره، وانتظار الفرصة للثورة، والجهر بالعصيان، ومحاولة الانتقام، سيكون رد فعله مخالفا تماما، فيما لو منحته حريته، وأبقيت على نهج حياته كما كان من قبل[3]. فالناس بفطرتهم يجعلون كل ممنوع مرغوب، ويسعون إلى بلوغه بشتى الوسائل والسبل، حتى ولو اضطرهم الأمر إلى ممارسه العنف، لذا فإن ترك الناس لممارسة أنشطتهم الدينية والدنيوية بحرية منضبطة أسلم لتحقيق الأمن الشامل . ومنه الأمن الثقافي والفكري .[4] والتوسط والاعتدال في الفعل والسلوك، وأنجع في سهولة التعامل معهم، لتوحد توجهاتهم. لذا لم ينشد ديننا الحنيف الأمن في المجتمع بالمزيد من إجراءات المنع والقهر والقمع، وذلك لأن هذه الممارسات لا تفضي إلا إلى المزيد من تنمية العوامل المضادة للأمن. وبيان ذلك أن المجتمع الذي يتمتع بممارسه حقوقه وحرياته دون تضييق ولا منع، لا شك أنه سيتمتع بعوامل وأسباب أمنه واستقراره. والحديث هنا عن الحرية المنضبطة والمقيدة بالشروط والمبادئ المتعارف عليها، وإلا أصبحت الحرية

---

[1] . تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (ت: 774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط: الثانية، 1420هـ/1999م، 682/1.

[2] . يقول الدكتور فتحي الدريني: الإسلام لا يجد في منح المخالف حرية العقيدة والتعبد وممارسة شعائره الدينية، حرجا يضعف من الثقة بما عليه من الحق المبين، كما أن المسلمين على علم تام بأن وحدة الدين الحق يصعب تحققها في البشر جميعا لتعلق ذلك بالحكمة الإلهية. زد على ذلك أن من واقعية الإسلام أنه قدر أن أمما شتى ستنضوي تحت لوائه، بمجرد الدعوة، أو بحكم الفتح، وسيكون منهم حتما المؤمن والمخالف، لذا أقام الإسلام التعايش والتعامل بينه وبين المخالف على أساس البر والإحسان والإقساط والتسامح. انظر خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، 1434هـ/2013م، ص: 244 إلى 247.

[3] .كان الراهب القبطي يوحنا النَّقْبوس متأسفا لأن العرب لم يلجأوا إلى القوة في فرض الإسلام، إذ أنهم لو فعلوا ذلك لزاد تمسك الأقباط بعقيدتهم على مذهب العناد وإباء كل ما يفرض بالقوة. انظر كتاب الإسلام الفاتح، حسن مؤنس، صادر عن دعوة الحق، السنة الأولى، 1401هـ. رجب، العدد 4، ص: 16.

[4] . أقصد بالأمن الثقافي والفكري: أن يعيش الناس في بلادهم آمنين على ثقافتهم وأصالتهم العقدية والفكرية، المستمدة من دينهم وتراثهم وأعرافهم وتقاليدهم...

الخالية من هذه الضوابط والشروط فوضى تهدد أمن المجتمع واستقراره. وعليه يمكن القول إن علاقة الأمن بالحرية هي علاقة متبادلة، فالحرية لا تتحقق إلا بالأمن، والأمن لا يتحقق إلا بالحرية[1].

وفي بيان آثار هذه الحرية على الأمم التي بلغها المسلمون، تقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه:" العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سُمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وتَرَكَ المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟"[2].

**رابعا: أمن المكان ( بيت المقدس، والعمران، والمسالك):**

**أمن بيت المقدس:**

يتجلى ذلك في ما وعد به عمر أهل إيلياء حين قال:"... ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود... وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت (اللصوص)". وغياب الأمن في المكان مؤذن بالخوف والجوع ونقص في الثمرات والأنفس، ومنبئ بالاضطراب والصراعات والحروب، والواقع المؤسف اليوم لكثير من البلدان خير مثال على ما نحن بصدده. وقد سبق الحديث عن أثر إخراج اللصوص من المدينة على أمن القاطنين بها، والوافدين إليها. ويمكن القول إن ما اتخذه عمر من تدابير وإجراءات، والمتمثلة في منع اليهود من الإقامة والسكنى داخل بيت المقدس، وإخراج الروم اللصوص، إنما اتخذها لينعم أهل بيت المقدس بالأمن على أنفسهم وأعراضهم ومحارمهم وأموالهم وكنائسهم... وليعبدوا ربهم في أمن وطمأنينة، ويهنأ عيشهم ويطيب مقامهم وتزدهر تجارتهم وأعمالهم. ذلك أن تحقيق الأمن لا يكون إلا بتحقيق أسبابه ومقوماته، والتغلب على موانعه ومعوقاته، وهو ما ضمَّنه عمر رضي الله عنه في العهدة.

أمن المدن والبلدان إذن، من لوازم الاستقرار والازدهار، والاجتماع والعمران، وإقامة نظام الاستخلاف في الأرض، لذا نص عليه سبحانه وتعالى في غير ما موضع، وبين أهميته، فجاء الحديث عن البلد الآمن في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة: 125. وقوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ إبراهيم: 37. ومما ورد في تفسير الآية أن إبراهيم دعا للبلد الحرام بالأمن، لأنه بلد ليس فيه زرع ولا ثمر، حتى يجلب إليه شيء من النواحي فيسهل المقام به، ويطيب. فأجاب الله تعالى

---

1 . شويش المحاميد، العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 34، (ملحق)، الأردن، 2007م، ص: 633. نقلا عن هويدي، العسكرة والأمن، ص: 194.

2 . شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضح حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل – بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثامنة، 1413هـ/1993م، ص: 364. " يقول ول ديورانت:" لقد كان أهل الذمة، المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح، لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم". قصة الحضارة، ول وليام ديورانت (ت: 1981م)، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت – لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408هـ/1988م، 130/13 و131.

دعاء إبراهيم وجعل البلد آمنا، فما قصده جبار إلا قصمه الله تعالى كما فعل بأصحاب الفيل وغيرهم[1]. وفي قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ يوسف: 99، أي ستشعرون بالأمن والطمأنينة، مما كنتم فيه من الجهد والقحط[2].

وجاء الحديث عن الحرم الآمن في قوله تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ العنكبوت: 67. فقد امتن الله على قريش بأمن عظيم، حين جعل الحرم آمنا للناس، سواء العاكف فيه والبادي، أو من دخل إليه، في الوقت الذي كان الأعراب من حوله ينهب بعضهم بعضا ويقتل بعضهم بعضا[3]. ذلك أن الناس في الجاهلية كان عدوهم يتخطفهم من حولهم وهم آمنون، فجعل سبحانه وتعالى البيت أمنًا للناس من عدوهم، يجتمع فيه الناس، ويثوبون إليه من البلدان كلها ويأتونه، لما فيه من أمن وطمأنينة وسكينة[4]. وهو ما جاء الحديث عنه في سورة البقرة: 124[5]، وفي سورة النحل: 112[6]، ويتجلى هذا الأمن كذلك في قوله تعالى:﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: 3-4، وذلك لما حبس الله سبحانه وتعالى الفيل عن مكة وعن الكعبة المشرفة لينعم أهلها بالأمن ويشعروا بالطمأنينة.

**أمن العمران:**

يزيد عمر رضي الله عنه في إجراءات الأمن والسلامة لِيُطَمْئِنَ أهل إيلياء، بأن يأمنهم على "كنائسهم وصلبانهم" وأن " لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم" حتى يزيد اطمئنانُهم على أماكن عبادتهم وما حوته وضمته من صلبان ورموز دينية، وأنه لن يقربها أحد بسوء أو تغيير أو تبديل. ومعلوم أنه كما يكون الأمن في الأماكن والمدن والبلدان، يكون في العمران والبنيان كما ذكرنا سابقا في وصف المسجد الحرام، بحيث تكون بيوت الله تعالى هي بيوت الأمن، لأنها تحقق السكينة والطمأنينة للعباد. وكما في قوله تعالى:﴿ أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَرِهِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ الشعراء: 146-150. وقوله تعالى أيضا:﴿ وَآتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ﴾ الحجر: 81-84، وأصحاب الحجر هم ثمود، كانوا ينحتون في صخر

---

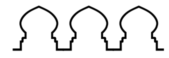
1. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت: 741هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، 1415هـ، 79/1.
2. تفسير ابن كثير، 411/4.
3. المرجع نفسه، 295/6.
4. نفسه، 412/1 و413.
5. في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾
6. في قوله تعالى:﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَاتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾

الجبل نحتا محكما مقدرين أن يكونوا آمنين عقب نحتها وسكناها، وكانت لهم بمنزلة الحصون لا ينالهم فيها العدو. لكنهم نسوا أنها لا تأمنهم من عذاب الله[1]. ومنه نستشف أن الأمن الحقيقي إنما يكون من الله سبحانه وتعالى.

**أمن السبل والطرق:**

إذا كان تأمين بيت المقدس بطرد الروم واليهود واللصوص، وعدم المساس بدور العبادة والرموز الدينية، تأمينا "داخليا"، فإن عمر زاد على ذلك فأمن ما هو خارج بيت المقدس، وأقصد هنا الطرق والسبل التي تحيط بالمدينة حين قال:" فمن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم... ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وعلى صلبهم حتى يبلغوا مأمنهم". والقرآن الكريم تحدث عن أمن الطرق والسبل التي تربط بين البلدان والحواضر والقرى، وذلك في قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ سبأ: 18. والحديث هنا عن الطرق التي تربط بين مواطن أهل سبأ في اليمن. وبين قرى الشام وما حولها. وعن ابن عباس قال: القرى التي باركنا فيها: بيت المقدس[2].

ويكفي أن الشريعة الإسلامية شرعت حد الحرابة على جريمة قطع الطريق وإخافة السبيل، وما ذاك إلا لتأمن الطرقات، ويأمن الناس على أرواحهم ومحارمهم وأموالهم...



## المبحث الثالث

## ما يستفاد من العهدة العمرية مما له علاقة بالأمن

### أولا: السلطة السياسية هي من يتولى إبرام العهود:

السلطة السياسية هي من يتولى إبرام عهود الصلح، والمتمثلة في الحاكم أو رئيس الدولة أو من ينيبه، كالوزير أو قائد الجيش مثلا. وهذا الشرط لم يخالفه أحد من العلماء[3]. وبمجرد توقيعه يصبح نافذا، لا رجعة فيه، وعلى الجميع الالتزام به، والحرص على تطبيقه، إلا إذا لم يحترم الآخر بنود العهد. وكافة المؤسسات والسلطات العامة في

---

1. التحرير والتنوير، 72/14 إلى 74.
2. تفسير ابن كثير، 509/6.
3. المغني، لابن قدامة، 337/9.

الدولة تكون ملزمة كذلك باحترام هذا العهد، بما تضمنه من حقوق وواجبات وحريات. وما يقال بخصوص المؤسسات والسلطات يقال عن الأفراد.

وإضافة إلى الجانب التنظيمي، تتجلى ثمرة هذا الأمر كذلك في أن الدولة الإسلامية قد تبتلى بجماعات وفرق يحسبون أنفسهم على حق، ويعتقدون أنهم على صواب، وأن لهم الحق في التقرير بدل الدولة المركزية، اعتقادا أن في فعلهم مصلحة للإسلام والمسلمين، فنجدهم إما يدفعون تجاه إبرام عهود ليست فيها مصلحة، أو يرفضون إبرام أخرى مع أن المصلحة فيها واضحة وجلية، فيستبيحون بذلك أرواح وأموال وأعراض المخالفين. فبهذا الشرط يكون الإسلام بريئا من تصرفات هؤلاء، ولا تلزمه عقودهم ولا اتفاقاتهم...

والمعاهدة في القانون الدولي العام لا يصح إطلاقها على العقود التي تتم بين الأطراف التي لا تتمتع بالشخصية الدولية، كالاتفاق الذي يتم بين قبيلة وقبيلة، أو بين الدول والأقاليم التي تتمتع بالحكم الذاتي، أو بين الدول والأفراد العاديين[1].

### ثانيا: المرجعية الدينية للحقوق:

المرجعية الثابتة لما يكفل حقوق الإنسان على جميع المستويات . ومنها حق الأمن والسلم . كانت وما زالت هي أحكام الشريعة الإسلامية القطعية، التي لا تتغير بتغير الظروف والأحوال، ولا تتبدل بتبدل السلطة الحاكمة[2]، ولا تخضع للأهواء والمصالح. وهذه المرجعية الدينية أكسبت هذه الحقوق صفة الواجب الديني، ولم تُبق عليها كحقوق فقط. وكانت هي الضامن والحامي لها، بحيث أكسبتها قوة تسمو في الزاميتها على أية قوة قانونية، لذلك كانت ضمانة العهود للمصالحين ذمة الله ورسوله، تأكيدا على المرجعية الدينية التي ينطلق منها المسلمون.

وبالرجوع إلى هذه الحقوق كما قررتها القوانين الوضعية، والمواثيق الدولية، نجد أن المرجعية فيها هي الطبيعة، أو الإنسان نفسه، وبالتالي فهي عرضة للأهواء والمصالح، لأنها خاضعة للمتغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية... وعليه لا وجود لضامن لهذه الحقوق، وأقصى ما نصت عليه هذه القوانين والمواثيق[3] ضرورة صيانتها فقط.

### ثالثا: قوة الضمان:

الذمة أو العهد من أوثق ما يمكن أن يصلح كضمان، لذلك كان عهد الله وذمته الضمانة الكبرى في عهود الصلح التي أبرمها المسلمون مع أهل البلاد المفتوحة، ومنها العهدة العمرية. وذِمة الله: عهده أو أمانه أو ضمانه.

---

[1] . الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد رأفت عثمان، دار الضياء، القاهرة، ط: الرابعة، 1991م، ص: 232، نقلا عن دروس في القانون الدولي العام للدكتور جعفر عبد السلام.

[2] . جاء النجرانيون إلى الخلفاء ليكتبوا لهم عهودا يعطونهم فيها الحقوق التي قدمها لهم النبي صلى الله عليه وسلم ففعلوا. انظر الخراج لأبي يوسف، ص: 84 إلى 87. والأموال لأبي عبيد، ص: 244 إلى 246. وهذا الخليفة عمر بن عبد العزيز يراسل عامله على الرُّها يسأله، هل لأهل الرُّها صلح الجزيرة لينظر فيه؟ فبعث له به، حتى إذا قرأه واطلع عليه، أجازه لهم، ورده إليهم. الأموال لأبي عبيد، ص: 267. تاريخ الرقة ومن نزلها من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين والفقهاء والمحدثين، لأبي علي لمحمد بن سعيد بن عبد الرحمان القشيري الحراني (ت: 334هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط: الأولى، 1419هـ/1998م، ص: 62.

[3] .كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م، والعهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية 1966م.

وفي الحديث:«... وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ... »[1]، قال الإمام النووي(ت:676هـ):" المراد بالذمة هنا الأمان. معناه: أنَّ أمان المسلمين للكافر صحيح، فإذا أمَّنه به أحد المسلمين، حرُم على غيره التعرُّض له، ما دام في أمان المسلم"[2]. وعن أنس بْنِ مالك، قال: قال رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم:« مَنْ صَلَّى صَلاَتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذَلِكَ المسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلاَ تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ»[3]، قال الإمام القاري(ت:1014هـ) في قولة صلى الله عليه وسلم:« فَلاَ تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ» أي:"لا تخونوا الله في عهده، ولا تتعرَّضوا في حقِّه من ماله، ودمه، وعرضه، أو الضمير للمسلم أي: فلا تنقضوا عهد الله "[4].

وعلى مر التاريخ التزم المسلمون بالوفاء بعهود الأمان التي أبرموها. ولم ينظروا لهذا الالتزام على أنه مجرد التزام خلقي، أو مصلحة رهينة بالتغيرات السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية... وإنما نظروا إليه على أنه عقيدة إيمانية أساسها الدين[5]. زيادة على أن المسلمين رأوا في هذا الالتزام سببا لاستتابة الأمن والسلم، وصلاح الأحوال.

### رابعا: مركزية الأمن والسلم:

---

1 . صحيح مسلم، كتاب: الحج، باب: فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة... ح ر: 1370، 999/2.

2 . المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثانية، 1392هـ، 144/9.

3 . صحيح البخاري، كتاب: الصلاة، باب: فضل استقبال القبلة، ح ر: 391، 87/1.

4 . مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري(ت: 1014هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1422هـ/2002م، 82/1.

5 . الأدلة على وجوب الوفاء بالعهود من القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرة منها قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة: 1، وقال تعالى:﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ النحل: 91، وقال كذلك:﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: 34... بل جعل سبحانه وتعالى حق العهد فوق حق الأخوة الإسلامية كما في قوله تعالى:﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ الأنفال: 73. ومن السنة النبوية: عن الحسن بن علي بن أبي رافع أخبره، قَالَ: بَعَثَتْنِي قُرَيْشٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَلَمَّا رَأَيْتُهُ أُلْقِيَ فِي قَلْبِي الإِسْلامُ ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:« إِنِّي لا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلا أَحْبِسُ الْبُرُدَ، وَلَكِنِ ارْجِعْ ، فَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ الَّذِي فِي نَفْسِكَ الآنَ فَارْجِعْ» رواه الإمام أحمد، تتمة مسند الأنصار، أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث أبي رافع، ح ر: 23857، 282/39. وأبو داود، كتاب: الجهاد، باب: في الإمام يستجن به العهود، ح ر: 2758، 82/3. قال صاحب عون المعبود:" وفي قوله: لا أخيس بالعهد، أن العهد يراعى مع الكافر كما يراعى مع المسلم، وأن الكافر إذا عقد لك عقد أمان فقد وجب عليك أن تؤمنه ولا تغتاله في دم ولا مال ولا منفعة" عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي (ت: 1329 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية، 1415هـ، 311/7. وقريب من قاله الإمام الشوكاني. نيل الأوطار، 37/8. وفي الحديث كذلك:" حُسْنَ الْعَهْدِ، أَوْ حَفِظَ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ" رواه الطبراني (ت: 360 هـ) في المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الثانية، دون تاريخ، 14/23. وفي حديث أيضا:« لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ» رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بم مالك رضي الله عنه، ح ر: 12383، 375/19. والبيهقي في سننه، كتاب: الوديعة، باب: ما جاء في الترغيب في أداء الأمانات، ح ر: 12690، 471/6. وفي البخاري وغيره، باب:" حسن العهد من الإيمان".

بالرجوع إلى العهدة العمرية، أو عهود الصلح التي أبرمها المسلمون مع المصالِحين، وفي الشق الخاص بالحقوق، نجد أن حق الأمن والسلم كان حاضرا في كل العهود كمبدأ مركزي وأساسي، وعادة ما يذكر في صدر الحقوق، تأكيدا على أهميته وأولويته مقارنة بغيره، مما يؤكد أن تحقيق الأمن والسلم كان هو الشغل الشاغل للمسلمين عند إبرامهم لعهود الصلح . علما أنهم كانوا في مركز قوة وغلبة . وعيا منهم بقيمته وضرورته. وأول ما يبدأ به من أوجه الأمان التي تعطى، الأمان على الأنفس، ثم الأمان على الأموال[1] "هذا ما أعطى عبد اللَّه عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم..."، وفي عهد آخر:" هذا كتاب من حبيب بن مَسْلَمَةَ لأهل تَفْلِيسَ من جُرْزَانِ أرض الْهُرْمُزِ، بالأمان على أنفسكم، وأموالكم، وصوامعكم، وبيعكم، وصلواتكم"[2]، وفي آخر:" هذا ما أعطى عمرو بْن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم، وبرهم وبحرهم"[3]، وفي آخر:"هذا كتاب أمان لفلان بن فلان وأهل بعلبك رومها وفرسها، وعربها، على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، ودورهم، داخل المدينة وخارجها، وعلى أرحائهم"[4].

بعد الأمان على الأنفس والأموال تختلف عهود الصلح على الأشياء التي تعطى الأمان[5]، لاعتبارات ظرفية ومكانية... كالأمان على الشرائع والملل، والأمان على الكنائس أو البيع أو الصلبان.... والأمان على المدن أو الدور أو الأسوار أو الطرقات، والأمان على مصادر الرزق...

والملاحظ أن الدولة الإسلامية كانت حريصة على طمأنه أهل البلاد المفتوحة على ضرورياتهم، كما هي في التصور الإسلامي: الدين والنفس والعرض والعقل والمال . إذ إن أعطي الأمان على الأموال فبالأولى أن يعطى على الأعراض والعقول . والغرض من هذا الأمان والطمأنة الحفاظ على نمط عيش أهل البلاد المفتوحة، وبيان أن غرض المسلمين ليس هو القتال والاستعمار والاستيلاء على الأموال والممتلكات، وإنما غرضهم نشر الدعوة لا غير، بدليل أنهم كانوا يجيبون دعوة أهل البلاد المفتوحة للصلح إن طلبوه، ولم يمدوا يدا إلى أموالهم وثرواتهم.

**خامسا: القيم الكونية والعالمية:**

القيم الضابطة التي أطرت علاقة الدولة الإسلامية بأهل البلاد المفتوحة كانت وما زالت وستظل . بحكم أصالتها وثباتها . قيما كونية تشترك فيها الإنسانية جميعا، مجسدة بذلك مفهوم عالمية الدين الإسلامي والقيم التي يدعو إليها. فقيم: المساواة والرحمة والعدل والتكافل والتسامح والتعارف والتعايش، وإلغاء كل مظاهر التمييز العنصري ونبذ التفرقة... كلها قيم فطرية تشترك فيها الإنسانية جميعا، لأن جوهرها رباني،

---

[1] . قد يأتي إعطاء الأمان على الأموال قبل الأنفس. جاء في تاريخ الطبري:" هذا ما أعطى بكير بْن عبد الله أهل موقان من جبال القبج الأمان على أموالهم وأنفسهم وملتهم وشرائعهم..." 157/4.

[2] . تاريخ الطبري، 162/4.

[3] . المرجع نفسه، 109/4.

[4] . فتوح البلدان، ص: 177.

[5] . وداد القاضي، مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح، ص: 88 وما بعدها، مجلة الاجتهاد، بيروت- لبنان، العدد الأول، خريف 1988م، ص: 101.

أساسه تكريم الله عز وجل للإنسان بوصفه إنسانا، مصداقا لقوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء: 70. هذا التكريم الإلهي جعل الناس سواسية، لتساويهم في أصل خلقتهم، فلا فضل لأحد على أحد، لا بجنس ولا بلون، ولا عقيدة... والقرآن حافل بالعديد من الآيات التي تقرر وحدة الخلق البشري، منها قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ النساء: 1، وقوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات: 13... وفي الحديث:« النَّاسُ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ »[1].

وهذه القيم التي أسست عليها الشريعة الإسلامية علاقات المسلمين بغيرهم لها القدرة إن هي وظفت بشروطها وضوابطها، على إقرار السلام في الأرض، وتأليف الأجناس والألوان، وتنقية جو الحياة من سموم التحاسد والتباغض الفردي، والصراع الطبقي، والتطاحن العنصري، وكف الحروب والمجازر، وإشاعة الأمن والطمأنينة في الأرض[2].

والتاريخ يحفظ لنا أن الآخر المخالف عاش معززا مكرما تحت ظل الإسلام، مستشعرا هذه القيم، مفضلا رحمة وعدل المسلمين على إتباع من هو على دينه، لظلمه وقهره، فقد كتب نصارى الشام سنة 13هـ إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه يقولون:" يا معشر المسلمين، أنتم أحب إلينا من الروم، وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا، وأرأف بنا، وأكف عن ظلمنا، وأحسن ولاية علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا"[3].

### سادسا: عهود الصلح كأساس لنظام العلاقات الدولية:

يمكن اعتبار العهدة العمرية وما شابهها من عهود أساسا لما يعرف اليوم بالقانون الدولي، والذي كان الإسلام سباقا لوضع صيغ مختلفة ومتنوعة بخصوصه، تهدف إلى تنظيم العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها، خاصة وأن ما يتعلق بالحقوق والواجبات في عهود الصلح ظاهرة وواضحة في أغلبها[4]. والدارس لهذه العهود زمن الخلفاء

---

1. مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ح ر: 10781، 455/16. وانظر سنن أبي داود، كتاب: الأدب، باب: في التفاخر بالأحساب، ح ر 5116، 331/4.

2. السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق، ط: الثانية عشرة، 1413هـ/1993م، ص: 177 و178.

3. فتوح الشام للأزدي، ص: 97. وعدل عمر بن الخطاب ورحمته بالذميين معروفة. انظر الخراج لأبي يوسف، ص: 138. حتى أصبح يضرب به المثل في العدل، كما يضرب به في الرحمة. ولم يقتصر الأمر على عمر بن الخطاب، بل كان الأمر متصلا عند الخلفاء وغيرهم، حتى نقلت لنا الكتب أن أهل الذمة بكوا حين وفاة عمر بن عبد العزيز الذي كان في عدله ورحمته ورفقه بالذميين كجده، انظر سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، لابن الجوزي(510- 597هـ)، ضبطه وشرحه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1404هـ/1984م، ص: 331.

4. مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح، ص: 89.

يلحظ أن التركيز كان ينصب على هذه "الحقوق والواجبات" مما يعكس حرص قادة المسلمين على "ترتيب الوضع القانوني" بين المسلمين والمعاهدين، ويعكس أيضا تحكم "النظرة التشريعية في أذهانهم"[1].

وعليه يمكن الاستفادة من هذه العهود لتأسيس نظام فقهي إسلامي متكامل في العلاقات الدولية، خاصة وأن التجربة التاريخية الإسلامية غنية بهذا الخصوص، وتسعف في ذلك، لا فقط على مستوى التنظير، بما تضمنته كتب الفقه وغيرها من قواعد وضوابط وحقوق تعزز إقامة علاقات دولية بين المسلمين وغيرهم، أساسها الأمن والسلم والتعارف والتعايش، بل أيضا على مستوى الممارسة، حين أثبت الأنموذج الإسلامي الخاص بتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها، قابليته للتنزيل والتطبيق.

ولا يكفي الوقوف عند هذا الحد، بل يجب السعي إلى "عولمة" القواعد والحقوق الإسلامية المنظمة للعلاقات الدولية، وصياغتها في شكل قوانين متكاملة ومتجانسة تسعف في صياغة نظرية إسلامية متكاملة بهذا الخصوص. وهذا الأمر ليس بالسهل الهين، ذلك أنه يتطلب جهودا علمية وذهنية وإعلامية ضخمة ودائمة ومستمرة، تجند لها الأقلام والمراكز والجامعات... ويركز فيها على جانب الأمن والسلم، والقيم الكونية المشتركة التي تظهر الجانب الإنساني من الدين الإسلامي، في زمن أضحى فيه الغرب ـ مع التعتيم الإعلامي ـ يحمل صورة سلبية ومشوهة عن الإسلام والمسلمين، قوامها التطرف والعنف والإرهاب...

### سابعا: النظرية الأمنية الإسلامية:

لما كان الأمن والسلم العام والشامل عمودا فقريا في كل عهود الصلح التي أبرمها المسلمون ومنها العهدة العمرية، كحق أساسي ضمن الحقوق التي تضمنتها، ولما كان هذا الأمن منصبا على ما درج المقاصديون على تسميته بالضروريات، وما ألف حولها من أحكام وقواعد وضوابط... أمكننا الحديث عن "نظرية أمنية إسلامية" متكاملة، خاصة وأنه قد تم اختبار عناصرها ومضامينها، حتى أضحت واقعا ممارسا وملموسا، الأمر الذي أثبت فاعليتها وإمكانية تطبيقها. يكفي فقط أن نعيد تكييفها والتجديد فيها، قصد تطويرها وإنمائها، لتناسب الواقع، وتبقى منفتحة عليه، وبعد ذلك العمل على نشرها وتعميما بشتى الوسائل والسبل، على الرغم من المنافسة الشرسة للنظريات والأطروحات الغربية، والتي يسعى الغرب من خلالها إلى فرض أنموذجه ورؤيته بالقوة.

والمطلوب من هذه النظرية، بعد تجريد قواعدها وضبطها، أن تكون أنموذجا معرفيا وتفسيريا، وإطارا مرجعيا قادرا على تحليل وتفسير الظواهر المعاصرة والنوازل المستجدة مما يتعلق بالسلم والأمن، وكذا الإحاطة بالأطروحات الصراعية التي أنتجتها الأنانية الغربية، من قبيل "نهاية التاريخ" و"صراع الحضارات"، الداعية إلى المواجهة والصدام،

---

[1] . نفسه، ص: 97.

وقادرة كذلك على تقديم البديل ذو البعد الحضاري والإنساني، القادر على إشاعة الأمن والسلم بين الشعوب والحضارات.

**خاتمة:**

جرت العادة أن تكون الخاتمة للنتائج والخلاصات والتوصيات، لكن لا بأس أن أخالف هاهنا ما جرت به العادة، لأنبه على أمر أراه ضروريا، وفي غاية الأهمية.

لا خلاف أن العالمية من أهم خصائص الشريعة الإسلامية، وهذا الأمر يقتضي منا ويحتم علينا أن نصدر كل القيم والأخلاق التي جاء بها ديننا الحنيف للآخر، وأن نعرف الناس بها، وندعوهم إليها. ومن أهم هذه القيم، قيمة "الأمن". لكن كيف لنا أن نبشر بهذه القيمة، وندعو الآخر إليها، على أساس أنها من القيم المركزية في الإسلام، ومن القيم التي يتوقف عليها الوجود الإنساني في هذه البسيطة، والعالم الإسلامي محروم من هذه النعمة، غارق في حروب طاحنة وصراعات تافهة، أتت على الأخضر واليابس!!! أليس من الضروري والمنطقي أن نحقق الأمن لبلداننا ولأنفسنا أولا، وبعد ذلك نسعى إلى دعوة الآخر وإقناعه بأن ديننا الإسلامي دين أمن وسلم؟ وكيف للآخر أن يقتنع بما نقول، وهو يرى في بلداننا الدماء ترهق، والأرواح تزهق لأتفه الأسباب؟ حتى أضحى المسلمون متهمين بالعنف والإرهاب وهم من ذلك براء... في وقت تجبر فيه الغرب، وطغى واغتر بآلة وسياسة تغذيهما المصالح الفردية، وتنميهما الأفكار العنصرية، تجرعت بسببهما بلدان كثيرة في العالم العربي والإسلامي الويلات.

المطلوب إذن من المسلمين عامة، أن يراجعوا علاقاتهم فيما بينهم، ويصلحوا ذات بينهم، ويرتبوا أوضاعهم الداخلية، وينظروا في أولوياتهم ومصالحهم. وبعد ذلك يحق لنا أن ندعو الآخر ونقنعه بما جاء به ديننا الحنيف، مما يتعلق بالأمن والسلم، وغيرهما.



## قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت: 643هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الثالثة، 1420هـ/2000م.

2. أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، بدون طبعة، 1986م.

3. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط: الثانية، 1405هـ/1985م.

4. الإسلام الفاتح، حسن مؤنس، صادر عن دعوة الحق، السنة الأولى، 1401هـ. رجب، العدد 4.

5. الإسلام والأمن الاجتماعي، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط: الأولى، 1418هـ/1998م.

6. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1424هـ/2004م.

7. الأمن في الإسلام، أحمد عمر هاشم، دار المنار، دون طبعة، ولا تاريخ.

8. الأنس والجليل بتاريخ القدس والخليل، لمجير الديني العليمي الحنبلي (ت: 927هـ)، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عمان، 1420هـ/1999م.

9. البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو 355هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، دون طبعة، ولا تاريخ.

10. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الثانية، 1406هـ/1986م.

11. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م.

12. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

13. تاريخ الرقة ومن نزلها من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين والفقهاء والمحدثين، لأبي علي لمحمد بن سعيد بن عبد الرحمان القشيري الحراني (ت: 334هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط: الأولى، 1419هـ/1998م.

14. التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس.

15. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (ت: 774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط: الثانية، 1420هـ/1999م.

16. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر – بيروت، دمشق، ط: الأولى، 1410م.

17. تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (732- 808)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، 1421هـ/2001م.

18. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: 784هـ)، حققه، وضبط نصه، وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى: 2003م.

19. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ت: 369هـ)، دار التراث – بيروت، ط:الثانية – 1387هـ.

20. تاريخ خليفة بن خياط، (ت: 240هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط: الثانية، 1405هـ/1985م.

21. تاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (ت: 911هـ)، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط: الأولى، 1424هـ/2003م.

22. تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، أبو الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي (ت: نحو 792هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، ط: الخامسة، 1403هـ/1983م.

23. تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر(499- 571هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، ط: الأولى، 1417هـ/1996م.

24. تاريخ اليعقوبي، وهو تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح، المعروف باليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، شركة الألمعي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1431هـ/ 2010م.

25. رواية العهدة العمرية دراسة توثيقية، رمضان إسحاق الزيان، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد الرابع عشر –العدد الثاني، يونيو 2006م.

26. الجامع لأحكام القرآن، لأبي بكر القرطبي (ت: 671 هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1427هـ/2006م.

27. الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد رأفت عثمان، دار الضياء، القاهرة، ط: الرابعة، 1991م.

28. حياة الصحابة، للكندهلوي (ت: 1384هـ)، حققه، وضبط نصه، وعلق عليه: الدكتور بشار عوّاد معروف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1420هـ/1999م.

29. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، 1434هـ/2013م.

30. الدر المختار وحاشية ابن عابدين، دار الفكر- بيروت، ط: الثانية، 1412هـ/1992م.

31. السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق، ط: الثانية عشرة، 1413هـ/1993م.

32. سنن أبي داود (ت: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، دون طبعة ولا تاريخ.

33. سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: محمد شاكر، فؤاد عبد الباقي وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط: الثانية، 1395هـ/1975م.

34. السنن الكبرى للبيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، ط: الثالثة، 1424هـ/2003م.

25. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، لابن الجوزي(510- 597هـ)، ضبطه وشرحه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1404هـ/1984م.

26. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي الدمشقي (1032-1089)، حققه وعلق عليه: محمود الأرناؤوط، وأشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط: الأولى، 1406هـ/1986م.

27. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: 1230هـ)، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

28. الشروط العمرية، دراسة نقد- تاريخية، عصام سخنيني مجلة البصائر، تصدر عن جامعة البتراء، المجلد 3، العدد 2، جمادى الأولى 1420هـ/شتنبر 1999م.

29. شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضح حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل – بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثامنة، 1413هـ/1993م.

30. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: الأولى، 1422هـ.

31. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبعة ولا تاريخ.

32. عهد عمر قراءة جديدة، عبادة بن عبد الرحمان رضا كحيلة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط: الأولى، 1996م.

33. العهدة العمرية بين القبول والرد، (دراسة نقدية)، موسى إسماعيل البسيط، مركز شام، رام الله – فلسطين، ط: الأولى، القدس 2001م.

34. العهدة العمرية – دراسة نقدية، علي إبراهيم سعود عجين، بمجلة الحكمة، العدد 10، بريطانيا – ليدز، جماد ثاني، 1417هـ.

35. العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام، شويش المحاميد، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 34، (ملحق)، الأردن، 2007م.

36. عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي (ت: 1329 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية، 1415هـ.

37. غاية المقصد فى زوائد المسند، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: 807هـ)، تحقيق: خلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ/2001 م.

38. فتوح البلدان، لأبي العباس أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، حققه وشرحه وعلق على حواشيه وأعد فهارسه وقدم له: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1407هـ/1987م.

39. فتوح الشام، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي البصري (ت: 237 هـ)، تصحيح: وليم ناسوليس الايرلندي، مطبعة: بيتست مشن، مدينة كلكتة، 1853م.

40. فتوح الشام، لمحمد بن عمر بن واقد السهمي، أبو عبد الله، الواقدي (ت: 207هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1417هـ/ 1997م.

41. فضائل القدس، لأبي الفرج عبد الرحمان بن علي ابن الجوزي (508-597هـ)، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثانية، 1400هـ/1980م.

42. الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش )، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت: 684هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م.

43. في أصول النظام الجنائي الإسلامي(دراسة مقارنة)، نهضة مصر، ط: الأولى، يناير 2006م.

44. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا، دار الشروق، مصر- القاهرة، ط: الثانية، 1427هـ/2006م.

45. قصة الحضارة، ول وليام ديورانت (ت: 1981م)، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408هـ/1988م.

46. القول المبين في الأشراط الصغرى ليوم الدين، استقصاء وشرحا وبيانا لوقوعها، أمين محمد جمال الدين، المكتبة الوقفية، ط: الأولى، 1997م.

47. الكامل في التاريخ، للجزري، المعروف "بابن الأثير"(ت: 630 هـ)، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط: الأولى، 1407هـ/ 1987م.

48. كتاب الأموال، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابن زنجويه (ت: 251هـ)، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط: الأولى، 1406هـ/1986م.

49. كتاب الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر-بيروت.

50. كتاب الثقات، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت: 354هـ)، دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد- الهند، ط: الأولى، 1398هـ/ 1978م.

51. كتاب الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (ت: 182هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، دون طبعة ولا تاريخ.

52. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت: 741هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، 1415هـ.

53. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون طبعة، ولا تاريخ.

54. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، سنة النشر، 1414هـ/1499م.

55. المحلى بالآثار، لابن حزم الأندلسي القرطبي (ت: 456هـ)، دار الفكر – بيروت، دون طبعة، ولا تاريخ.

56. مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح، وداد القاضي، مجلة الاجتهاد، بيروت- لبنان، العدد الأول، خريف 1988م.

57. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري(ت: 1014هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1422هـ/2002م.

58. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421هـ/2001م.

59. مسند الفاروق عمر رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: إمام بم علي بن إمام، دار الفلاح، الفيوم – مصر، ط: الأولى، 1430هـ/2010م.

60. معجم التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (816 هـ/1413)، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة – القاهرة، 2004م.

61. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (ت: 395هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.

62. المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الثانية، دون تاريخ.

63. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط: الرابعة، 1425هـ/2004م.

65. المغني، لابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ/1968م.

66. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1415هـ/1994م.

67. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق وإعداد: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز.

68. المفصل في تاريخ القدس، عارف العارف، مطبعة المعارف، القدس، ط: الخامسة، 1999م.

69. مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط: الثانية، 1421هـ/2001م.

70. منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي (ت:972هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1419هـ/1999م.

71. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثانية، 1392هـ.

72. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب، دون طبعة، ولا تاريخ.

73. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت: 1004هـ)، دار الفكر، بيروت، ط: أخيرة، 1404هـ/1984م.

74. نيل الأوطار، للشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط: الأولى، 1413هـ/1993م.



# التعريف بأسرة "الماجشون" العلمية، والتنبيه على بعض الأخطاء في نسبة أقوال إلى بعض أعلامها

الدكتور عبد اللطيف بوعبدلاوي

أستاذ باحث بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين وجدة - المغرب

**مقدمة:**

يزخر تراثنا الإسلامي بأسر علمية عديدة اشتهر أفرادها بالانتساب إلى العلم والتفاني في خدمته، واشتركوا في نفس اللقب، مما قد يوقع القارئ العادي وطالب العلم المبتدئ في الخلط بينهم. ونذكر من هذه الأسر العلمية على سبيل المثال:

- أسرة ابن رشد التي تضم ابن رشد الجد أبا الوليد محمد بن أحمد (ت سنة 520هـ)، وابن رشد الأب أبا القاسم أحمد بن أبي الوليد (ت سنة 563هـ)، وابن رشد الحفيد أبا الوليد محمد بن أحمد (ت سنة 595هـ).
- وأسرة ابن تيمية وفيها الجد أبو البركات مجد الدين (ت سنة 652هـ)، والأب عبد الحليم بن مجد الدين (ت سنة 682هـ)، والحفيد تقي الدين، العالم المشهور (ت سنة 728هـ).
- وأسرة السبكي وفيها الأب تقي الدين السبكي (ت سنة 756هـ) والابن تاج الدين السبكي (ت سنة 771هـ).
- وأسرة الجويني وفيها الأب أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت سنة 438هـ) والابن أبو المعالي إمام الحرمين (ت سنة 478هـ)... إلخ.

ويحتاج طالب العلم إلى معرفة الأعلام الذين ينتمون إلى أسرة واحدة والتمييز بينهم حتى لا يخلط بين آثارهم وأقوالهم فينسب الكتاب إلى غير كاتبه، ويعزو القول إلى غير قائله، وفي ذلك إخلال بيّن بأصالة الآثار العلمية، وبضرورة صونها من آفة التبديل والتحريف.

وقد اخترت أن أسلط الضوء في هذا المقال على أسرة علمية عاشت في القرن الثاني الهجري، واشتهر بعض أفرادها بطلب العلم وبذله، وكان منهم أعلام، وهي أسرة "الماجشون".

وسأبدأ بالتعريف بالأفراد الذين انتسبوا إلى العلم من هذه الأسرة، ثم بيان معنى كلمة "الماجشون" وأول من لقب بها، وسأعرض بعد ذلك بعض الحالات التي وقع فيها خطأ في نسبة أقوال إلى بعض أعلام هذه الأسرة.

## 1- التعريف ببعض أعلام أسرة "الماجشون"

ضم بيت "الماجشون" عدة أسماء علمية بلغ بعضها شأوا بعيدا في طلب العلم وتحصيله مثل عبد العزيز الماجشون الذي كان يعد قِرْن الإمام مالك بن أنس في الفقه والفتيا، وعبد الملك بن الماجشون، وهو من أشهر تلامذة مالك من المدنيين.

وقد جاء في ترجمة عبد الملك: "فبيت عبد الملك بيت علم، وخير بيت بالمدينة"[1].

وسأعرف فيما يلي بعض الأعلام الذين برزوا في أسرة "الماجشون".

**- عبد الله بن أبي سلمة:**

مولى آل المنكدر من بني تيم بن مرة، واسم أبي سلمة دينار، وكان عبد الله بن أبي سلمة كاتبا لأبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو والي عمر بن عبد العزيز على المدينة، وكان ثقة، له أحاديث.

روى عن ابن عمر، ومسعود بن الحكم الزرقي، والمسور بن مخرمة، وعبد الله بن عبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، وغيرهم.

قال عبد الملك بن الماجشون: هلك جدي سنة ست ومائة[2].

**- عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة:**

كنيته أبو عبد الله، وقيل أبو الأصبغ، سمع ابن شهاب، ومحمد بن المنكدر، وعبد الله بن دينار، وسعد بن إبراهيم وغيرهم، وروى عنه الليث بن سعد، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي وخلق كثير.

وكان عبد العزيز عالما فقيها، ثقة، كثير الحديث، وأهل العراق أروى عنه من أهل المدينة.

قال يحيى بن معين: ثقة، وقال أبو داود الطيالسي: كان يصلح للوزارة، وقال أبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود والنسائي: ثقة[3].

وقد كان عبد العزيز قِرْن مالك بن أنس في العلم والفضل، يدل على ذلك ما ذكره الخطيب البغدادي أن ابن وهب قال: "حججت سنة ثمان وأربعين ومائة، وصائح يصيح: لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس، وعبد العزيز بن أبي سلمة"[4]. وكذلك ما أورده الحافظ ابن عبد البر، قال: "ذكر محمد بن حارث في أخبار سحنون بن سعيد عن سحنون قال: كان مالك بن أنس وعبد العزيز بن أبي سلمة ومحمد بن إبراهيم بن دينار[5]، وغيرهم يختلفون إلى ابن هرمز، فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما، وإذا سأله محمد بن إبراهيم بن دينار وذووه لم يجبهم، فقال له: يسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما، وأسألك أنا وذوي فلا تجيبنا؟ فقال: إني كبرت سني، ورق عظمي،

---

[1] "ترتيب المدارك" للقاضي عياض 137/3.

[2] انظر ترجمته في طبقات ابن سعد 346/5 وتهذيب التهذيب لابن حجر 243/5، وتاريخ الإسلام للذهبي 79/3.

[3] انظر ترجمته في: "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي 436/10، و"تهذيب التهذيب: 344/6، و"تذكرة الحفاظ" للذهبي: 222/1.

[4] "تاريخ بغداد": 437/10.

[5] محمد بن إبراهيم بن دينار المدني ويقال الأنصاري قال أبو حاتم: كان من فقهاء المدينة توفي سنة 182هـ. انظر تهذيب التهذيب 7/9.

وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مثل الذي خالطني في بدني، ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان، إذا سمعا مني حقا قبلاه، وإذا سمعا خطأ تركاه، وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه"[1].

وقد توفي عبد العزيز سنة 164هـ[2].

**- عبد الملك بن الماجشون:**

أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة القرشي، التيمي، المنكدري بالولاء[3]. تأدب في خؤولته من كلب بالبادية، فأورثه ذلك فصاحة كان يضاهي بها فصاحة الشافعي، فقد روي أن عبد الملك كان إذا ذاكره الشافعي لم يعرف الناس كثيرا مما يقولان، لأن الشافعي تأدب بهذيل في البادية، وعبد الملك تأدب في خؤولته من كلب بالبادية[4].

وكان عبد الملك من أبرز أصحاب مالك من أهل المدينة، وقد أثنى عليه كثير من العلماء:

قال يحيى بن أكثم: عبد الملك بحر لا تكدره الدلاء[5].

وقال ابن حارث: كان من الفقهاء المبرزين، وأثنى عليه سحنون وفضله، وقال: هممت أن أرحل إليه وأعرض عليه هذه الكتب، فما أجاز منها أجزت، وما رد منها رددت. وأثنى عليه ابن حبيب كثيرا، وكان يرفعه في الفهم على أكثر أصحاب مالك[6].

وكان العلماء يفضلونه في علم الأحباس، قال القاضي اسماعيل: عبد الملك عالم بقول مالك في الوقوف[7].

وقال النسائي: فقهاء الأمصار من أصحاب مالك من أهل المدينة عبد الملك بن الماجشون، ولعبد الملك بن الماجشون كلام كثير في الفقه وغيره[8].

وقال ابن عبد البر: كان فقيها فصيحا دارت عليه الفتيا في زمانه، وعلى أبيه قبله[9].

وقد توفي عبد الملك سنة اثنتي عشرة ومائتين (212هـ) على الأشهر[10]، بعد أن عمي في آخر حياته، وذكره الصفدي في "نكت الهميان في نكت العميان"[11].

---

(1) "جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر 117/2.

(2) "تهذيب التهذيب": 344/6.

(3) انظر ترجمته في: "ترتيب المدارك": 144/3، و"وفيات الأعيان" لابن خلكان: 166/3، و"شجرة النور الزكية" لمخلوف: 56. وطبقات الفقهاء للشيرازي: 148. وانظر كتابي الموسوم ب "فقه ابن الماجشون: جمع ودراسة".

(4) "طبقات الفقهاء": 148 و"وفيات الأعيان" 166/3.

(5) "ترتيب المدارك": 138/3.

(6) نفسه: 138/3.

(7) نفسه: 139/3.

(8) نفسه: 138/3.

(9) "ميزان الاعتدال" للذهبي: 658/2.

(10) "شجرة النور": 56.

(11) "نكت الهميان في نكت العميان" للصفدي: 197.

**- يوسف بن يعقوب بن أبي سلمة:**

يوسف بن يعقوب بن أبي سلمة الماجشون، الإمام المحدث المعمر، أبو سلمة التيمي المنكدري مولاهم المدني.

قال ابن معين: كنا نأتي يوسف بن الماجشون يحدثنا وجواريه في بيت آخر يضربن بالمعزفة.

وحدث يوسف الماجشون قال: قال لي ابن شهاب ولأخي ولابن عم لي ونحن فتيان أحداث نسأله: لا تحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم، فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به أمر، دعا الشباب فاستشارهم يبتغي حدة عقولهم.

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن معين وأبو داود ويعقوب بن شيبة: ثقة.

توفي سنة خمس وثمانين ومائة (185هـ)[1].

**- يعقوب بن أبي سلمة:**

يعقوب بن أبي سلمة الماجشون التيمي مولى آل المنكدر، أبو يوسف، روى عن أبي هريرة، وأبي سعيد، وابن عباس، وابن عمر، وعمر بن عبد العزيز، وغيرهم. وعنه ابناه عبد العزيز ويوسف وابن أخيه عبد العزيز بن عبد الله وآخرون.

ذكره ابن حبان في الثقات، توفي سنة أربع وعشرين ومائة (124هـ)[2].

**- عبد العزيز بن يعقوب:**

عبد العزيز بن يعقوب بن أبي سلمة، ابن عم عبد العزيز الماجشون، روى عن محمد بن المنكدر، وروى عنه علي بن هاشم بن مرزوق الرازي، قال الرازي: سمعت أبي يقول ذلك، وسألته عنه فقال: لا بأس به[3].

## 2- معنى كلمة "الماجشون"، وضبط شكلها، وأول من لقب بها

اختلفت المصادر في تحديد معنى كلمة "الماجشون" على عدة أقوال، فقيل إن أصلها فارسي، ومعناها "اللون المورد"، أو "يشبه القمر"، وقيل تدل على معنى "التحية"، وقيل اسم موضع نسبوا إليه، وقيل غير ذلك. وإليك أقوالهم:

- قال ابن خلكان: "الماجشون هو المورد، ويقال الأبيض الأحمر"[4].

ونقل ابن حجر عن إبراهيم الحربي قوله: "الماجشون فارسي، وإنما سمي الماجشون، لأن وجنتيه كانتا حمراوين، فسمي بالفارسية الماهكون، فشبه وجنتاه بالقمر، فمر به أهل المدينة فقالوا: الماجشون"[5].

---

[1] انظر: "وفيات الأعيان" 376/6 و"تهذيب التهذيب" 388/11-389. و"شذرات الذهب" لابن العماد: 309/1.

[2] انظر: "وفيات الأعيان" 376/6 و"تهذيب التهذيب" 388/11-389.

[3] انظر: "الجرح والتعديل" للرازي، ج2 القسم 2 ص: 399. و"سير أعلام النبلاء" للذهبي 373/8.

[4] "وفيات الأعيان": 167/3.

[5] "تهذيب التهذيب": 343/6-344.

وفي التاج: "الماجشون معرب ماه كون، ومعناه: يشبه القمر"[1].

وزاد الزبيدي: "الماجشونية" بالمدينة هي حديقة في أول بطحان منسوبة إلى الماجشون، ويقال لها أيضا المادشونية، والدشونية"[2].

- وحكى ابن خلكان عن الحافظ أبي بكر أحمد بن إبراهيم الجرجاني: "أن أسرة الماجشون أصلهم من أصبهان، وكانوا إذا سلم بعضهم على بعض قال: شوني شوني، فسمي الماجشون"[3].

"ومعنى شوني: كيف أنت؟"[4].

- وحكى ابن حارث أن "ماجش" موضع بخراسان نسبوا إليه[5].

- وقال ابن النديم: الماجشون صبغ يكون بالمدينة"[6].

هذا، وقد اختلف أيضا في ضبط حركة الجيم من كلمة "الماجشون"، فمنهم من ضبطها بكسر الجيم كابن خلكان[7]، وابن الأثير[8]، ومنهم من ضبطها بالفتح كالصفدي[9].

قال المحقق شعيب الأرناؤوط: "الماجشون بكسر الجيم وفتحها وضمها، وعلى كسرها اقتصر السمعاني في الأنساب، وابن خلكان في الوفيات، والنووي في شرح مسلم، وابن حجر في التقريب"[10].

وفي "التاريخ الكبير" للبخاري، وردت الكلمة بإضافة ياء إلى النون "الماجشوني"[11].

وكذلك فعل ابن سلام الجمحي في طبقاته، فقد ضبط اللفظ بفتح الجيم وإضافة الياء[12].

وأما أول من لقّب بهذا اللقب فاختلف فيه أيضا، فقيل أول من لقب بالماجشون أبو سلمة، وإليه ذهب ابن الأثير[13]، وابن فرحون[14]، واللالكائي[15]، والحجوي الثعالبي[16].

---

(1) "تاج العروس" للزبيدي 341/9 "فصل الميم من باب النون".

(2) نفسه: 341/9.

(3) "وفيات الأعيان": 167/3.

(4) "ترتيب المدارك": 136/3.

(5) نفسه: 136/3.

(6) "الفهرست" لابن النديم: 248.

(7) "وفيات الأعيان": 166/3.

(8) "اللباب في تهذيب الأنساب" لابن الأثير: 141/3.

(9) "الوافي بالوفيات" للصفدي: 516/18.

(10) "سير أعلام النبلاء": 359/10 في الهامش.

(11) "التاريخ الكبير" للبخاري: 424/5.

(12) "طبقات فحول الشعراء" لابن سلام الجمحي: 337/1.

(13) "اللباب في تهذيب الأنساب": 141/3.

(14) "الديباج المذهب" لابن فرحون: 153.

(15) "ترتيب المدارك": 136/3.

(16) "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" للحجوي الثعالبي: 94/1.

وقال الدارقطني: الماجشون هو يعقوب بن أبي سلمة[1]، وإلى هذا ذهب ابن سعد[2]، والبخاري[3]، وابن خلكان[4].

وقد قيل: إن سكينة بنت الحسين بن علي – رضي الله عنهم – هي التي لقبت يعقوب بن أبي سلمة بهذا اللقب[5].

هذا، ورد مصعب الزبيري[6] سبب تلقيب يعقوب بالماجشون إلى أنه كان يعلم الغناء ويتخذ القيان[7].

## 3- التنبيه على بعض الأغلاط في نسبة أقوال إلى بعض أعلام أسرة "الماجشون"

سأورد فيما يلي بعض الحالات التي وقفت فيها على الخطأ في نسبة أقوال إلى بعض أعلام أسرة الماجشون، وقد وقع أصحابها في الغلط بسبب اشتراك المنسوب إليه مع غيره في اللقب أو في الاسم.

**الحالة الأولى:**

قال الإمام ابن حزم في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل": "روينا عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – ومعاذ بن جبل – وابن مسعود وجماعة من الصحابة – رضي الله عنهم – وعن ابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه – رحمة الله عليهم – وعن تمام سبعة عشر رجلا من الصحابة والتابعين – رضي الله عنهم – أن من ترك صلاة فرض عامدا ذاكرا حتى يخرج وقتها فإنه كافر مرتد، وبهذا يقول عبد الله الماجشون صاحب مالك، وبه يقول عبد الملك بن حبيب الأندلسي وغيره"[8].

وهذا وهم من ابن حزم – رحمه الله – أو لعله من غلط النساخ، إذ كيف يكون عبد الله الماجشون صاحب مالك، وهو توفي سنة ست ومائة للهجرة (106هـ). قال حفيده عبد الملك بن الماجشون: "هلك جدي سنة ست ومائة"[9]، ومالك - رحمه الله – ولد سنة ثلاث وتسعين على الأشهر[10].

فإن كان ابن حزم يقصد بصاحب مالك تلميذه الذي لازمه وأخذ عنه، وهذا الغالب في الاستعمال كما كان يقال: أبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة أي تلميذاه، فإن المقصود هو عبد الملك بن الماجشون، لأنه هو

---

(1) "ترتيب المدارك": 136/3.

(2) "طبقات ابن سعد": 415/5.

(3) "التاريخ الصغير" للبخاري: 294/1.

(4) "وفيات الأعيان": 167/3.

(5) "وفيات الأعيان": 167/3. و"الفهرست" لابن النديم: 248.

(6) مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير (ت236هـ)، علامة بالأنساب، انظر الأعلام: 248/7.

(7) "وفيات الأعيان": 376/6، و"تهذيب التهذيب": 388/11.

(8) "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم: 274/3.

(9) "تهذيب التهذيب": 243/5.

(10) "الديباج المذهب" لابن فرحون: 88.

الذي تتلمذ له ولزمه من أسرة الماجشون، وقد قال الذهبي في ترجمته لعبد العزيز والد عبد الملك: "والد المفتي عبد الملك بن الماجشون صاحب مالك"[1].

وإن كان ابن حزم يريد بقوله "صاحب مالك" قِرْنه في العلم – وهو بعيد – فيكون المقصود حينئذ عبد العزيز بن الماجشون، لأنه كان يذكر مع مالك ويقرن به في العلم والفتيا. ذكر الخطيب أن ابن وهب قال: "حججت سنة ثمان وأربعين ومائة، وصائح يصيح: لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس وعبد العزيز بن أبي سلمة"[2].

وفي كلتا الحالتين، فإن من الغلط البين إيراد اسم عبد الله الماجشون في هذا السياق.

**الحالة الثانية:**

وهي متصلة بالحالة الأولى، حيث ترجم محققا كتاب "الفصل" محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة في الهامش لعبد العزيز بن الماجشون، والحال أن الاسم الوارد في المتن هو عبد الله الماجشون، فقالا: "عبد العزيز الماجشون بن أبي سلمى (بالألف والصواب سلمة بالتاء)، أبو عبد الله فقيه من حفاظ الحديث الثقات... ودفن في مقابر قريش عام (164هـ) ويعد من فقهاء المدينة"[3].

والأمر اللافت هنا هو كيف بلغت الغفلة بالمحققين هذا الحد، حيث يذكر صاحب المتن اسما هو "عبد الله"، بينما يترجمان هما في الهامش لاسم آخر هو "عبد العزيز".

والواقع أن خطأ المحققين في هذا الموضع خطأ مركب، لأن الذي كان ينبغي أن يستوقفهما ويسترعي انتباههما هو قول ابن حزم "عبد الله الماجشون صاحب مالك" مع أن مالكا كان لا يزال فتى يافعا في سنة وفاة عبد الله الماجشون، ولكنهما ركبا على هذا الخطأ من صاحب المتن خطأ ثانيا من عندهما بترجمتهما لعبد العزيز الماجشون.

ومع ذلك فإن صاحب مالك ليس عبد الله ولا عبد العزيز، وإنما هو عبد الملك كما أسلفت.

**الحالة الثالثة:**

نقل المشاط في "الجواهر الثمينة"، كلاما عن الإمام القرافي بخصوص مسألة "حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد"، قال: "... وبهذا يظهر أيضا أن التقريرات من الحكام ليست أحكاما فتبقى الصورة قابلة لحكم جميع تلك الأقوال المنقولة فيها، قال ابن شاس: ما قضي به من نقل الأملاك، وفسخ العقود فهو حكم، فإن لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة رفعت إليه كامرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فأقره وأجازه ثم عزل، وجاء قاض بعده، قال عبد الملك: ليس بحكم ولغيره فسخه، وقال ابن القاسم: هو حكم لأنه أمضاه، والإقرار عليه كالحكم بإجازته فلا ينقض"[4].

---

[1] "سير أعلام النبلاء": 15/7.

[2] "تاريخ بغداد": 437/3.

[3] "الفصل في الملل والأهواء والنحل": 274/3 في الهامش.

[4] "الجواهر الثمينة" للمشاط: 280، و"الفروق" للقرافي: 52/4 و53.

وقد جزم محقق الكتاب الدكتور عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان أن المقصود بعبد الملك هو ابن حبيب، وترجم له في الهامش ترجمة ضافية جاء فيها: "عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي، وصفه ابن عبد البر بقوله: كان جماعا للعلم كثير الكتب... توفي سنة 238هـ"[(1)].

وقد تبين لي بعد المقارنة بين المصادر أن اسم "عبد الملك" الوارد في نص القرافي الذي نقله المشاط ليس مرادا به ابن حبيب على سبيل الجزم والقطع، بل قد يكون المراد به هو "ابن الماجشون"، ولعل هذا هو الأولى والأرجح.

لقد رجعت إلى "النوادر والزيادات"، لابن أبي زيد القيرواني فوجدت أن هذا الكلام سيق في معرض بيان قاعدة "حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض"، وما يرد عليها من تقييدات، ومنها عند عبد الملك بن الماجشون أن تقريرات القاضي ليست أحكاما ولغيره فسخها.

جاء في "النوادر والزيادات": "... وأن ما هو ترك لما فعل الفاعل أو إمساك أن يحكم عليه بغيره، كمثل ما جاء من الاختلاف في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، ونكاح المحرم، والحكم بالقسامة، وطلاق المخيرة قيل إنه واحدة بائنة، فلو خيرها فاختارت نفسها، ثم تزوجها قبل زوج، فرفع إلى حاكم يرى ذلك فأنفذه ولم يفرق بينهما، ثم رفع إلى من بعده، فهذا يفسخ نكاحها ويجعلها البتة، وليس إقرار الأول إياه حكما منه وإن أشهد على ذلك وكتب به، ومثله إن حلف بطلاق امرأة إن تزوجها ثم نكحها، أو يعتق عبدا إن ملكه ثم ملكه، أو نكح وهو محرم، فرفع ذلك إلى حاكم لا يرى القسامة فلم يحكم بها، ثم رفع ذلك كله إلى من يرى الحكم به فليحكم، ولا يمنعه ترك الأول لذلك، لأن تركه ليس بحكم..."[(2)].

قال ابن أبي زيد: "هذا كله كلام عبد الملك"[(3)].

وصرح في بداية النص فقال: "فسر ابن الماجشون قول مالك: لا ينقض قضاء القاضي فيما اختلف فيه فقال..."[(4)].

لقد بين لنا كلام ابن أبي زيد أن المراد بعبد الملك هو ابن الماجشون، وكذلك صنع الونشريسي في "المعيار المعرب" حيث حرر موضع الخلاف بين العلماء في تطبيق هذه القاعدة فقال: "قالوا: واضطراب الفقهاء في بعض الجزئيات ليس لاختلافهم في هذه القاعدة، بل لاختلافهم في تحقيق مناطها في ذلك الجزئي، والمناط يتحقق في فصلين أحدهما أن ما صدر من الحاكم هل هو حكم أم لا؟ وثانيهما أن ما خالف الحاكم هل هو قاطع أم لا؟ وعلى هذين الأمرين يدور قول عبد الملك بن الماجشون في تفسير قول مالك في هذا الباب"[(5)]. ثم ساق النص الذي أورده ابن أبي زيد في النوادر والزيادات[(6)].

---

(1) "الجواهر الثمينة": 280 في الهامش.

(2) "النوادر والزيادات" لابن أبي زيد القيرواني: 95/8 و96.

(3) نفسه: 96/8.

(4) نفسه: 95/8.

(5) "المعيار المعرب" للونشريسي: 348/9.

(6) نفسه: 348/9-349.

إن كلام ابن أبي زيد والونشريسي صريح في أن المراد بعبد الملك في هذا المقام هو ابن الماجشون، غير أنني وجدت ابن رشد الجد يورد نفس المسألة وينسب الكلام الوارد فيها إلى ابن الماجشون وابن حبيب، قال في "البيان والتحصيل": "واختلف في الحكم بترك الأمر وتجويزه، هل هو كالحكم في أنه لا يكون لمن بعده من الحكام أن يعارض فيه إلا أن يكون خطأ صراحا لم يختلف فيه أم لا؟ فذهب ابن القاسم وروايته عن مالك في المدونة أنه كالحكم، لا يكون لمن بعده من القضاة أن يرده إلا أن يكون خطأ بينا لم يختلف فيه... وذهب ابن حبيب إلى أنه ليس كالحكم، ولمن بعده أن يرده، وإن كان قد اختلف فيه"[1].

ثم قال بعد ذلك: "وذهب ابن الماجشون إلى أنه يرده وإن كان الخلاف فيه قويا مشهورا إذا كان ذلك خلاف سنة قائمة"[2].

وبالجمع والمقابلة بين هذه النصوص يتبين لنا أن هذا الكلام يصح أن ينسب إلى عبد الملك بن الماجشون، كما تصح نسبته إلى عبد الملك بن حبيب. وقد كان على الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان أن ينبه على هذا الأمر في الهامش، وأن لا يجزم أن المراد هو عبد الملك بن حبيب دون غيره. وإن كان لابد من الاكتفاء بأحدهما دون الآخر، فالأولى أن ينسب القول إلى ابن الماجشون لأنه هو الشيخ وابن حبيب تلميذه.

**الحالة الرابعة:**

وقع لي حين كنت بصدد إعداد رسالتي العلمية عن عبد الملك بن الماجشون[3] أنني وجدت للجاحظ في كتابه "الحيوان" حديثا يرويه عن ابن الماجشون عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن زيد بن خالد الجهني "أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نهى عن سب الديك، وقال إنه يؤذن للصلاة"[4]، فظننت أول الأمر أن المقصود عبد الملك بن الماجشون، وكدت أغتر بذلك الظن الأول لولا أنني رجعت إلى مصادر السنة فوجدتها تصرح باسم الشخص المعني في هذا السند وهو عبد العزيز لا عبد الملك كما ظننت.

– أخرج الإمام أحمد في مسنده الحديث على النحو الآتي: عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة "أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نهى عن سب الديك..."[5].

– وقال الإمام النسائي: أخبرني إبراهيم بن يعقوب، قال: حدثنا موسى بن داود، قال: حدثنا عبد العزيز بن أبي سلمة، عن صالح بن كيسان، عن عبيد الله بن عبد الله، عن زيد بن خالد الجهني قال: قال رسول الله –

(1) "البيان والتحصيل" لابن رشد الجد: 232/9.

(2) نفسه: 232/9.

(3) انظر كتابي الموسوم ب "فقه ابن الماجشون: جمع ودراسة": 43.

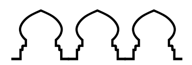
(4) "الحيوان" للجاحظ: 258/2.

(5) "المسند" للإمام أحمد: 193/5.

صلى الله عليه وسلم – "لا تسبوا الديك..."[1].

– وقال الإمام ابن حبان: حدثنا يزيد بن هارون، قال: حدثنا عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله عن زيد بن خالد الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الديك..."[2].

وبعد، فإن هذه الحالات من الخلط بين الأعلام ونسبة الأقوال إلى غير قائليها بسبب الاشتراك في الاسم أو في اللقب، تثبت لنا حاجة الباحثين عموما، والباحثين في التراث خصوصا إلى التريث والتثبت والتحلي بالصبر على الدرس والبحث، قبل المسارعة إلى استخلاص النتائج وتقرير الأحكام، فإن من آفات البحث العلمي التسرع في تلقف الأقوال وبناء الأحكام عليها، قبل إخضاعها للنظر الفاحص والتمحيص العلمي الدقيق الذي يضع الأمر في نصابه ويحفظ لمحراب العلم هيبته وقداسته.



## المصادر والمراجع


– "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان" ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1991م.

– "الأعلام" لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1404هـ.

– "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة" لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد)، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ-1988م.

– "تاج العروس من جواهر القاموس"، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية. (موقع الشاملة)

– "تاريخ الإسلام" لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، 2003م.

– "تاريخ بغداد" لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، طبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة، دون تاريخ.

– "التاريخ الصغير" لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

– "التاريخ الكبير" لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.


---

[1] "السنن الكبرى" للإمام النسائي: كتاب عمل اليوم والليلة، ما يقول إذا سمع صياح الديكة: 345/9.

[2] "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان"، كتاب الحظر والإباحة، ذكر الزجر عن سب المرء الديكة، 38/13.

- "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك" للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، تحقيق جماعة من العلماء، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.
- "تذكرة الحفاظ" لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1419هـ-1998م.
- "تهذيب التهذيب" لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى 1326هـ، دار صادر، بيروت.
- "جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله" لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- "الجرح والتعديل" لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1953م.
- "الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة" للحسن بن محمد المشاط، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1406هـ-1986م.
- "الحيوان" لأبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة: 1969م.
- "الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب" لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- "السنن الكبرى" لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط الأولى، 1411هـ-1991م.
- "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية" لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.
- "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" لعبد الحي بن العماد، دار الفكر، بيروت، 1409هـ-1988م.
- "طبقات فحول الشعراء" لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دون تاريخ.
- "طبقات الفقهاء" لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، 1978.
- "الطبقات الكبرى" لأبي عبد الله محمد بن سعد، دار صادر، بيروت، 1405هـ-1985م.
- "الفروق" لأبي العباس شهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ.
- "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1985م.
- "فقه ابن الماجشون: جمع ودراسة" لعبد اللطيف بوعبدلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.

- "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، دار التراث، القاهرة، ط الأولى، 1396هـ.

- "الفهرست" لأبي الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 1417هـ-1997م.

- "اللباب في تهذيب الأنساب" لعز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، 1980م.

- "المسند" للإمام أحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

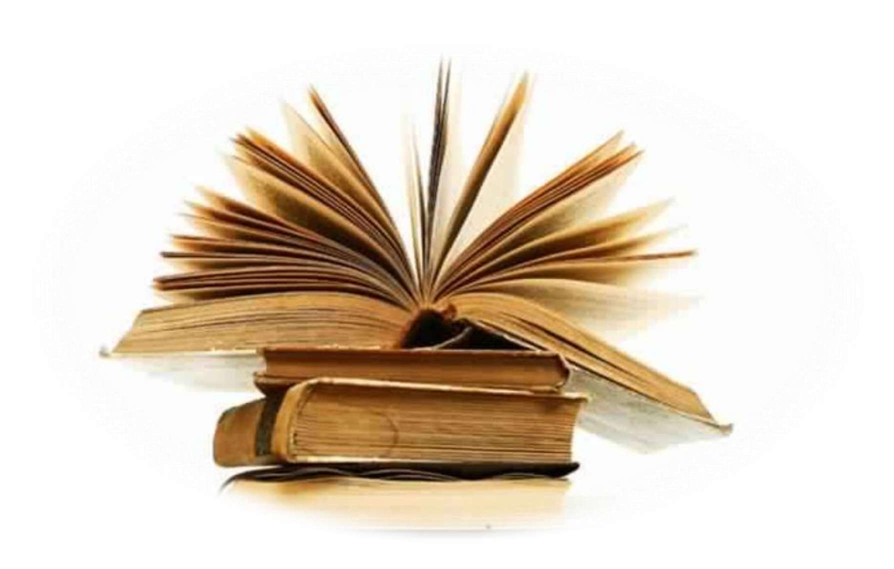
- "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر، بيروت.

- "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب" لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق محمد حجي وآخرين، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ودار الغرب الإسلامي، 1981م.

- "نكت الهميان في نكت العميان" لصلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد زكي بك، مكتبة الثقافة الدينية، الظاهر – مصر، ط الأولى 1420هـ-2000م.

- "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات" لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، 1999م.

- "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1971م.



# طبيعة علاقة علماء البصرة بدار الخلافة خلال العصر العباسي الأول

الأستاذ الدكتور رحيم حلو محمد البهادلي

أستاذ تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي بكلية التربية للبنات/جامعة البصرة – العراق

تميز العصر العباسي عن سابقه الأموي بالتطور الحضاري على جميع المستويات والمفردات الحضارية؛ وذلك بعد الانفتاح على الأمم والبلدان المفتوحة على إثر حركة الفتوحات الإسلامية، وقد شهد ذلك التطور سائر مجالات الحياة؛ سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الاقتصادية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية العلمية والفكرية، وذلك الانفتاح ناتج بالدرجة الأساس على اعتماد الدولة العباسية في مراحل تأسيسها على العنصر الفارسي ، وهم الذين كان لهم أثرا كبيرا لا يستهان به في إنجاح الثورة العباسية ومن ثم ترسيخ قواعدها الأساس، وبذلك كان الفرس خلال المرحلة الجديدة للعرب مكونا أساسيا للدولة الإسلامية إلى جانب العرب وكانوا يتمتعون بنفس الحقوق والامتيازات، وعلى ذلك شارك الفرس العرب الحياة الجديدة بعد أن كانوا محرومين منها خلال العصر الأموي، وإن انفتاح الدولة العربية الإسلامية على بقية الدول والأمم المجاورة وبالذات الأمة الفارسية منها –والتي كانت تشهد آنذاك تطورا ملحوظا على جميع الأصعدة ومنها الجانب العلمي والفكري–، قد زاد ذلك العرب تطورا ملحوظا في كافة مفردات الحضارة الإسلامية، إذ واكب العرب المسلمين يومذاك ذلك التطور عند بقية الأمم والدول في التطور والانفتاح ، فكانت لدينا حضارة إسلامية جديدة أضفت إليها حضارة الشعوب المفتوحة الشيء الكثير من سبل التطور في كافة مجالات الحياة ، ومنها الحركة العلمية والفكرية إذ لم تقتصر الحضارة الإسلامية على مفردات الحياة العلمية لدى العرب فحسب إنما شهدنا خلال هذا العصر مفردات حضارة وافدة من المشرق أضفت رونقا بهيا وخاصا على ما كان موجودا لدى العرب المسلمين ، فضلا عن بروز العديد من العلماء الفرس إلى جانب العلماء العرب ، فكانت حياة علمية زاهرة يرفدها الإسلام بكل ما يوحي إلى ولادة حياة علمية تحت لواء الإسلام والمسلمين بغض النظر عن قومية هؤلاء العلماء ، فالجميع مسلمون وهم الذين كونوا لنا الحضارة الإسلامية بخطوطها العريضة ، وكان لعلماء البصرة بجميع تخصصاتهم أثرا كبيرا في إنعاش الحركة العلمية في العالم الإسلامي ، ونظرا إلى الأثر والسمعة الحسنة والكبيرة لعلماء البصرة خلال تلك الفترة فقد أصبحوا محط أنظار الطبقة الحاكمة آنذاك سواء أكانوا ولاة البصرة أم الخلفاء في بغداد أو سامراء ، فطلبوهم وأجهدوا أنفسهم في حملهم والحضور إلى قصورهم وقربوا كثيرا منهم فحظوا بالمكانة الحسنة لدى الخلفاء ، فأحيوا مناظرات كبيرة لدى بعض الخلفاء وزودوهم بالمعلومات النادرة سواء كان ذلك في اللغة أو في النحو أو في الأدب أو في التاريخ أو في العلوم الدينية كافة وغيرها من العلوم الأخرى، وقد نال بعض علماء البصرة وكما سنرى نصيبا وافرا من التكريم المادي والعيني وحتى المعنوي من قبل دار الخلافة بأن أصبح

بعضا منهم معلمين أو مؤدبين أو مقربين من الخلفاء أو أبنائهم أو حاشيتهم ، ونظرا إلى سعة الموضوع الذي يستحق دراسة موسعة سنقتصر هنا على نماذج من علماء البصرة وبالتحديد خلال العصر العباسي الأول وعلى النحو الآتي:

**أولا : النحويون واللغويون.**

تميزت البصرة ومنذ الأيام الأولى لنشأتها ببروز ونشاط حركة علمية جديدة وهي حركة النحو واللغة ، إذ كانت البصرة أول مدينة عربية تقع خارج شبه الجزيرة العربية أو على أطرافها تكون لها الفضل الكبير في نشوء علم النحو واللغة ، فكان للنحوي الكبير أبو الأسود الدؤلي البصري[1] الفضل الكبير في وضع قواعد اللغة العربية بأمر من الإمام علي بن أبي طالب ﷺ الخليفة الراشدي الرابع، ومن ثم أخذ عنه العلماء ذلك العلم سواء في البصرة أو في بقية الأمصار الإسلامية الأخرى[2]، كما أن أبا الأسود الدؤلي قد أخذ قواعد اللغة العربية عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب ﷺ الذي كان مدرسة النحو الأساسية ومنبعها الأصيل[3] ، فبدأ النحو في البصرة ثم انتقل إلى الكوفة حتى أصبح العراق محل تنافس في النحو واللغة ، فكانت هناك مدرستان نحويتان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكانت كلتا المدرستان تتنافسان تنافسا كبيرا في هذا المجال من العلوم العربية التي ظهرت في ظل الإسلام[4].

وعلى ذلك زخرت البصرة بالعلماء النحويين منذ أيامها الأولى وكان لهذه المدينة الفضل الكبير في إنجاب فحول العربية ونحاتها ، فكان منها عيسى بن عمر الثقفي بالولاء (ت149هـ / 766م) وهو من المتقدمين من نحويي البصرة وله الفضل في تهذيب النحو وترتيبه وعلى نهجه سار عالم العربية وإمامها سيبويه ونظرائه ، إذ كان عيسى احد شيوخ سيبويه المتقدمين[5]، ومن البصرة أيضا أبو عبد الرحمن يونس بن حبيب الضبي بالولاء

---

(1) هو أبو الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي البصري ، ولد في عهد الرسول (ص) ، ونشأ صحابيا مخلصا للإمام علي ( عليه السلام ) ، وكان شاعرا فقيها وتولى قضاء البصرة ، وهو أو من وضع علم النحو بأمر مباشر من الإمام علي بن أبي طالب ( عليه السلام ) ، توفي سنة 69 هـ / 688 م . ينظر ابن سعد ، محمد بن سعد ( ت 230 هـ / 844م ) : الطبقات الكبرى ، ( دار صادر – بيروت ، د . ت ) ، 7 / 99؛ خليفة بن خياط العصفري ( ت 240 هـ / 855 م ) : الطبقات ، ( تحقيق : سهيل زكار ، دار الفكر – بيروت ، 1414 هـ / 1993 م ) ص328 ؛ ابن حبان ، محمد بن حبان بن احمد ( ت 354 هـ / 969 م ) : مشاهير علماء الأمصار ، ( تحقيق : مرزوق علي إبراهيم ، ط1 ، دار الوفاء – مصر ، 1411 هـ / 1991 م ) ، ص152 ؛ الذهبي ، أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان ( 748 هـ / 1347 ) : سير أعلام النبلاء ، ( تحقيق : نخبة من الباحثين ، ط9 ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، 1413هـ / 1993 م ) ، 4 / 81 – 86 .

(2) ينظر ابن عساكر ، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي ( ت 571هـ / 1176 م ) : تاريخ مدينة دمشق ، ( تحقيق : علي شيري ، دار الفكر . بيروت ، 1415 هـ ) ، 25 / 176 وما بعدها .

(3) ينظر السيرافي ، أبي سعيد الحسن بن عبد الله ( ت 368هـ / 983 م ) : أخبار النحويين البصريين ، ( تحقيق : نخبة من العلماء ، ط2، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة ، 1428 هـ / 2007 م ) ، ص16 .

(4) ينظر ابن النديم ، محمد بن اسحق ( ت 438 هـ / 1053 م ) : الفهرست ، ( تحقيق : رضا تجدد ، مطبعة دانشكاه – طهران ، 1971 م ) ، ص 45 ، 71 .

(5) عن عيسى بن عمر ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص 47 ؛ القفطي ، جمال الدين علي بن يوسف ( ت 646هـ / 1261 م ) : أنباه الرواة على أنباه النحاة ، ( تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية – بيروت ، ط1 / 1424هـ / 2004 م ) ، 2 / 374 – 377 ؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء ، 7 / 200 .

(ت182هـ/ 798م) البصري الذي كانت له حلقة في البصرة ينتابها طلبة العلم والأدب ووفود أهل البادية لنهل العلم والمعرفة منه فضلا عن كونه من شيوخ عالم العربية سيبويه المتقدمين أيضا[1]، ومن البصرة أيضا إمام النحو والعربية الخليل بن احمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ( ت 170هـ/ 786م) ، وهو من أئمة اللغو والنحو والأدب وواضع علم العروض ، وهو الذي كان غاية في استخراج مسائل النحو ومفردات العربية ، كما انه من شيوخ سيبويه أيضا ، وله المصنفات الشيء الكثير وأشهرها كتاب العين وهو مطبوع ، وهذا الكتاب كان خير ما خرج به الخليل في حياته العلمية والأدبية[2].

وعلى ذلك كانت البصرة يومذاك تمثل ملكة النحو في العالم العربي والمنهل الأساس الذي أخذ منها العرب علومها في العربية، ولذلك نجد علماء البصرة النحويين منهم مكتفين نوعا ما بما لديهم من معارف وعلوم، وكانت العرب بعلمائها بحاجة إليهم أكثر مما كانوا بحاجة إلى غيرهم من علماء أو ممثلي السلطة أو خلفائهم حتى على مر التاريخ الإسلامي ، وإن ما حدث من ذهاب بعض علماء العربية إلى دار الخلافة العباسية كانت أما بطلب من الخلفاء العباسيين أو وزرائهم لسبب أو لأخر وكما سنوضح ذلك .

ومن علماء العربية الذين ربطتهم بالسلطة علاقة معينة لدينا هنا سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري البصري المعروف بأبي زيد ( ت 215 هـ/ 830م) ، أحد أئمة النحو واللغة والأدب ولكنه لم يكن بمنزلة الفراهيدي وسيبويه ولكنه بنفس الوقت كان أعلم من أبي سعيد الأصمعي عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمغ الباهلي البصري النحوي ( ت 216 هـ / 831 م ) ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي ( ت 209 هـ/ 824 م) في النحو لأنهم أخذا عنه فكانا في جملة تلاميذه ، وهو ربما الوحيد من نحاة البصرة قد أخذ عن النحاة الكوفيين ، إذ لم نشهد ذلك مسبقا لأن أساس النحو كان في البصرة ، ولأبي هذا جمع غفير من المؤلفات الأدبية[3]، وقد أورد ابن النديم بأن أبا زيد ذكر أنه كانت له وفادة إلى بغداد في الوقت الذي توفي فيه الخليفة أبو جعفر المنصور واعتلاء المهدي الخلافة ، وقد وافى بغداد في تلك المناسبة عدد غفير من العلماء من شتى أنحاء العالم الإسلامي ، وجرت هناك مناظرات علمية وأدبية كل حسب الاختصاص الذي يبرع فيه[4]، وربما كان ذلك التجمع في مناسبة البيعة بالخلافة ، إذ كانت العادة أن يأتي وجوه الناس وأشرافهم وعلية القوم وممثلي المدن والأمصار الإسلامية لأداء البيعة بالخليفة الجديد ، وكان من ضمن المبايعين الشعراء والعلماء والأدباء ، وربما كان الخليفة المهدي قد استغل تواجد العلماء فأجرى المسابقات والمناظرات العلمية والأدبية ، ربما للاستفادة من

---

(1) عن يونس بن حبيب ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص 47 – 48 ؛ القفطي : أنباه الرواة ، 4 / 75 – 78 .

(2) عن الخليل بن احمد الفراهيدي ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص48 – 49 ؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء ، 7 / 429 – 431 ؛ آليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، ( منشورات مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي – قم المقدسة ، 1410 هـ ) ، 1 / 835 .

(3) ينظر عنه ابن النديم : الفهرست ، ص60 ؛ ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر ( ت 774 هـ / 1373 م ) : البداية والنهاية ، (تحقيق :علي شيري ، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت/1408 هـ ) ، 10 / 295 ؛ الشيخ عباس القمي : الكنى والألقاب ، ( تقديم : محمد هادي الاميني ، د . ت ) ، 1 / 81 ؛ الزركلي ، خير الدين : الأعلام ، (ط5 ، دار العلم للملاين – بيروت، 1980 م ) ، 3 / 92 ؛ كحالة ، عمر رضا : معجم المؤلفين ، ( دار إحياء التراث العربي – بيروت ، د . ت ) ، 4 / 220 .

(4) ابن النديم : الفهرست ، ص60 .

علومهم واختيار المناسب منهم ليكون مؤدبا لأبنائه ، أو لغرض تقريبهم واصطناعهم فهم كانوا في ذلك الزمان وسائل أعلام متنقلة فربما أراد الخليفة المهدي اتخاذهم وسيلة إعلامية لهم، فقربهم وأجزل عليهم بأسنى الجوائز والمكافئات شأنه بذلك شأن غالبية خلفاء بني العباس[1]، ولثقل مدينة البصرة العلمي والأدبي كان هناك من مثل تلك المدينة العريقة وقتذاك وهو أبي زيد النحوي البصري .

على أن أهم ما تميزت به البصرة في حركة النحو هو بروز علم من علمائها في هذا الفن هو العلم الكبير في النحو والعربية عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء المعروف بسيبويه ( ت 180 هـ / 796 م ) ، وكانت أصوله فارسية، وسيبويه لقب عرف به أكثر من اسمه الصريح ، وقد اخذ سيبويه علومه في العربية من أستاذه الخليل بن احمد الفراهيدي ، ولكنه برع في النحو أكثر من شيخه الخليل ، إذ ورد انه أول من بسط علم النحو[2]، وترك لنا سيبويه إرثا أدبيا عملاقا قد لا يضاهيه ارث وهو كتاب سيبويه في النحو وهو مطبوع[3] .

ونجد بين طيات مصادرنا العربية الإسلامية ما يشير أن ثمة علاقة ما ربطت بين عالم العربية سيبويه والبرامكة وزراء الخليفة هارون الرشيد ، فقد توجه سيبويه ذات مرة إلى دار الخلافة في أيام الخليفة هارون الرشيد ولا نعلم على وجه التحديد هل أن سيبويه توجه من تلقاء نفسه أم أن السلطة المتمثلة بالبرامكة يومذاك هي التي استدعته، إذ كان سيبويه قاصدا يحيى بن خالد البرمكي أكثر مما كان يهدف لقاء الخليفة هارون الرشيد ، ويمكن أن نستشف سبب ذلك ولو بصورة تقريبية وهو أولا قد يكون توجه سيبويه للبرامكة لصلة الارتباط القومي بين سيبويه ويحيى بن خالد البرمكي إذ كان كلاهما من أصولا فارسية ، حتى أن سيبويه لما أراد الاستقرار ترك البصرة متوجها إلى خراسان ومات فيها ، وثانيا ربما ذهب سيبويه إلى البرامكة لما عرف عنهم حب العلم والمعرفة واصطناع العلماء وتقريبهم وتشجيع روح التنافس العلمي فيما بينهم لما عرف عن بغداد يومذاك بأنها قبلة العلم والعلماء[4]، وأكثر من تصدى إلى هذا الجانب هم البرامكة[5]، والدليل على ذلك هو أن يحيى البرمكي ما أن وصل سيبويه إلى بغداد حتى عقد حلقة مناظرة علمية وأدبية في النحو وأصوله وآداب العربية بصورة عامة ، فلثقل سيبويه في مسائل النحو والعربية عقد يحيى البرمكي مناظرة بينه وبين علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي المعروف بالكسائي إمام النحو واللغة والأدب ومن أهل الكوفة وقد سكن بغداد إذ كان مؤدبا لأبناء الخليفة هارون الرشيد

---

(1) مالك كاظم المالكي : الوفود القادمة إلى خلفاء بني العباس 132 – 334 هـ ، ( رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية للبنات / جامعة البصرة ، 2014 ) ، ص 252 وما بعدها .

(2) ينظر عن سيبويه ابن النديم : الفهرست ، ص57 ؛ القفطي : أنباه الرواة ، 2 / 346 – 360 .

(3) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ( دار إحياء التراث العربي – بيروت ، د . ت ) ، 2 / 1426 – 1427؛ آليان سركيس : معجم المطبوعات العربية ، 1 / 1070 .

(4) محمد الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ، ( مراجعة : د. محمد الاسكندراني ، دار الكتاب العربي – بيروت ، 1432 هـ / 2011 م ) ، ص494 .

(5) ينظر مثلا ابن النديم : الفهرست ، ص53 ، 118 ، 134 ؛ الخطيب البغدادي ، أبو بكر احمد بن علي بن ثابت ( ت 463 هـ / 1071 م ) : تاريخ بغداد ، ( تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، ط1 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1417 هـ / 1997 م ) ، 5 / 160 .

وكان أثيرا لديه إلى الدرجة التي أخرجه فيه من طبقة المؤدبين إلى طبقة المنادمين والمجالسين[1]، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء ( ت 215 هـ / 830 م ) البصري، عالم النحو والأدب والعربية بصورة عامة، وقد أخذ جميع علمه من سيبويه ، وله مصنفات كثيرة وقيمة في العربية وزاد في العروض فجعلها ستة عشر بحرا بعد أن كانت لدى الخليل الفراهيدي خمسة عشر بحر[2]، وكان كلا من الكسائي والاخفش مقيمان عندئذ لدى دار الخلافة ، وكانت نتيجة المناظرة أن تغلب فيها الكسائي والاخفش على سيبويه في مسائل سألاه عنها وحاكماه إلى فصحاء الأعراب وكانوا موجودين لدى البرامكة عندئذ ، ثم طلب الكسائي من يحي البرمكي إكرام سيبويه فأجازه بعشرة آلاف درهم فأخذها ثم عاد إلى البصرة ومنها إلى بلاد فارس ومات فيها[3].

ومن خلال ذلك نستشف جملة أمور مهمة لعل في مقدمتها أن بغداد بخلفائها وأمرائها ربما كانت تنظر بعين الحسد لفحول من العلماء في العربية وآدابها برزوا في البصرة بالدرجة الأساس ، مما يعطي فكرة أنهم كانوا يتطلعون إلى احتواء علماء تلك المدينة الصغيرة التي كانت لا تضاهي بغداد من حيث القيمة المعنوية باعتبارها عاصمة الخلافة الإسلامية يومذاك ، ثم كانت سياسة السلطة آنذاك تصب في استقطاب جميع العلماء للاستفادة منهم في مجالات شتى ومنها تربية أولادهم والحرص على تواجدهم في مجالسهم للاستفادة مما يحملونه من علوم متنوعة أو جعل بغداد عاصمة العالم الإسلامي الثقافية بدلا من أي مدينة أخرى ، بدليل أنهم طلبوا الكسائي من الكوفة فوفد إلى بغداد ونال المكانة الكبيرة بان أصبح مؤدبا للأبناء الخليفة هارون الرشيد ومن خاصته فيما بعد[4]، وأن الاخفش الأوسط كان موجودا أيضا لدى البرامكة[5]، ولكن كلا منهما لم يكن بثقل سيبويه ومستوى علمه ، إذ هو عالم العربية وتتلمذ أو أخذ عنه العديد من العلماء والأدباء ومنهم والاخفش المذكور ، ولكنه لم يخضع للخلفاء أو السلاطين ولم يفد عليهم ، إذ هو لم يكن بحاجة إليهم بقدر ما كانت بغداد وحكامها بحاجة إليه ، ولكن البرامكة ما أن يأسوا من إقناعه من الاستقرار في بغداد حتى أرادوا إذلاله بان جعلوا المناظرة بشكل أو بأخر تكون إلى غير صالحه مع أن الكسائي والاخفش أخذا النحو عنه وكانوا اقل قيمة علمية منه .

وعلى خلاف سيبويه الذي كان جاحدا للسلطة العباسية نوعا ما نجد أن عالم النحو الأصمعي البصري كان هو من يروم الانتقال إلى أصحاب الشأن والسلطان لطلب الحاجة ، وقد أفصح الأصمعي عن ذلك بقوله: "تصرفت بي الأسباب إلى باب الرشيد مؤملا للظفر ، بما كان في الهمة دفينا ، أترقب به طالع سعد"[6]، وكان

---

(1) عن الكسائي ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص32 ؛ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 11 / 402 ؛ القفطي : أنباه الرواة ، 2 / 256 – 274 .

(2) ينظر عن الاخفش ابن النديم : الفهرست ، ص 58 ؛ القفطي : أنباه الرواة ، 2 / 36 – 43 ؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء ، 10 / 206 – 208 .

(3) ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص57 .

(4) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 11 / 402 ؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء ، 9 / 131 – 134 .

(5) ابن النديم : الفهرست ، ص57 .

(6) ابن عبد ربه ، أبو عمرو احمد بن محمد ( 328 هـ / 939 م ) : العقد الفريد ، ( تحقيق : د. مفيد محمد قميحة ، ط3 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1427 هـ / 2006 م ) ، 6 / 159 .

الأصمعي فضلا عن كونه نحويا فقد كان أديبا راوية للشعر وغيرها من الفنون الأدبية الأخرى، وكان كثير التجوال في المدن والبوادي ، يقتبس منها العلوم والمعارف ثم يتوجه بها إلى أصحاب السلطة يتكسب بذلك[1]، فتوجه الأصمعي ذات مرة إلى بغداد وفي اتصاله الأول بالخليفة هارون الرشيد ، يروى أنه أراد الدخول فلم يسمح له ، إذ ليس من السهولة إدخال أي كان على دار الخليفة العباسي الذي عرف عنه الأبهة وأنه كان يتبع رسوما متطورة من حيث اللقاء بالناس أو العلماء ، فطالما كان الشعراء والعلماء مرابطين في أبواب الخلفاء العباسيين ولم يسمح لهم بالدخول إلا في حالة احتياج الخليفة العباسي إلى نوع معين من تلك الطبقة ، فطلب الخليفة الرشيد ذات مرة من يحدثه ويروي له الشعر ، فخرج الحاجب إلى الباب قائلا : " هل بالحضرة أحد يحسن الشعر " ، فقال الأصمعي عندئذ : " رب مضيقة قد فكه التيسير للأنعام ! أنا صاحبك من طلب فأدمن ، وحفظ فأتقن "[2]، فسمح الحاجب له بالدخول وحينما مثل الأصمعي أمام الرشيد سأله عن الرواية والشعر ، فوجده فيها فحلا من فحولها ، فقربه الرشيد وأصبح من المختصين به يسمعه الرواية تلك الأخرى والفن تلو الأخر ، حتى تمالك قلب الرشيد ، فكان يكرمه ويجزل عطائه وزاد من تقريبه بان كانت من زوجات الرشيد من تسأله عن بعض مسائل اللغة والعربية[3] .

وكان معمر بن المثنى التيمي المعروف بابي عبيدة البصري النحوي من علماء النحو والعربية وعلومها البارزين وأئمتها المشهورين[4]، قال فيه الجاحظ: " لم يكن في الأرض اعلم بجميع العلوم منه "[5]، وهو أيضا من أوائل من كتب في أيام العرب وأنسابهم ومثالبهم ، وكان الغالب عليه الأدب والشعر على حد إشارة ابن حبان[6]، وكان مع سعة علمه وعظم معرفته يخطئ كثيرا إذا قرأ القرآن[7]، وله العديد من المصنفات التي أوردها له ابن النديم في الفهرست[8] .

ولما كان أبي عبيدة بتلك المعرفة والعلم والشهرة فلابد عندئذ أن يكون محط أنظار العامة والخاصة ، ولطالما كانت أعين السلطة في بغداد متوجهة إلى علماء البصرة بالذات علماء العربية منهم لان البصرة هي أساس النحو والعربية وعلومها ، فلجميع ذلك وقعت الفضل بن الربيع في عهد الخليفة هارون الرشيد على أبي عبيدة فطلبة

---

(1) الزركلي : الإعلام ، 4 / 162 .

(2) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، 6 / 160 .

(3) ينظر الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر ( ت 255 هـ / 868 م ) : المحاسن والأضداد ، ( ط1 ، منشورات الشريف الرضي – قم، 1423هـ ) ، ص411 ؛ ابن عبد ربه : العقد الفريد ، 6 / 159 – 166 ؛ ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ( 597 هـ / 1116 م ) : المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ، ( تحقيق : محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية – بيروت ، د . ت ) ، 10 / 222 – 229 .

(4) ينظر السيرافي : أخبار النحويين البصريين ، ص53 .

(5) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 13 / 252 .

(6) ابن حبان : الثقات ، ( ط1 ، مجلس دائرة المعارف العثمانية – الهند ، 1393 هـ ) ، 9 / 196 .

(7) ابن حجر العسقلاني ، أبو الفضل احمد بن علي ( ت852 هـ / 1448 م ) : تهذيب التهذيب ، ( ط1 ، دار الفكر – بيروت ، 1404 هـ / 1984 م ) ، 10 / 222 .

(8) ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص59 – 60 .

واستقدمه من البصرة إلى بغداد قائلا : " هذا أبي عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه"[1]، وطالما كان الخلفاء العباسيين يجمعون بين علماء البصرة في آن واحد فهم المتميزون عن أقرانهم العلماء في جميع الأحوال، إذ يروى أن الخليفة الرشيد جمع ذات مرة في مجلسه أبي عبيدة والأصمعي وكلاهما من علماء البصرة كما أوردنا ، فطلب الرشيد من أبي عبيدة أن يجلب له مصنفاته في الخيول ويقرأها عليه ، فقال الأصمعي عندئذ : " ما نصنع بالكتب يحضر الفرس ونضع أيدينا على كل عضو من أعضائه ونسميه ونذكر ما فيه " ، فأراقت تلك الفكرة للرشيد وأمر بإحضار الفرس فعلا ، فاخذ الأصمعي عندئذ يصف الفرس بدقة عضوا تلو الأخر ، وبعد ذلك سأل الرشيد أبي عبيدة عن رأيه بوصف الأصمعي ، فقال أبي عبيدة : " أصاب في بعض واخطأ في بعض ، والذي أصاب فيه فمني تعلمه والذي أخطأ فيه ما ادري من أين أتى به"[2].

وفضلا عن ذلك فكان لأبي عبيدة النحوي البصرة مكانة كبيرة عند آل سهل ، إذ أشار الخطيب البغدادي إلى ذلك بأن الحسن بن سهل لما قدم العراق ، وهذا يعني في عهد حكم الخليفة المأمون ، لأن الاثنان كانا في بلاد فارس في أيام الحرب التي كانت دائرة بين الأمين والمأمون ثم قدما إلى العراق بعد مقتل الأمين ، إذ قال الحسن بن سهل : " أحب أن اجمع قوما من أهل الأدب فيخرجون بحضرتي " ، فحضر عندئذ قوما من الأدباء وفي مقدمتهم علماء البصرة المشهورين آنذاك كأبي عبيدة معمر بن المثنى والأصمعي عالم العربية المعروف ، اللذان كانا لهما حضورا متميزا في تلك الأثناء[3].

ومن علماء النحو البصريين أيضا لدينا هنا عالم العربية أبو عثمان بكر بن محمد بن حبيب بن بقية المازني البصري النحوي (ت 249هـ / 863م)، وكان والده نحويا فربما اخذ عنه النحو[4]، والمازني هذا كان من علماء اللغة والنحو المشهورين في أهل البصرة ، وقد تتلمذ عليه أبي العباس المبرد صاحب كتاب الكامل في اللغة والأدب[5]، ونظرا إلى براعة المازني في النحو أشخصه الخليفة الواثق من البصرة إلى سامراء بسبب بيت من الشعر احتار الواثق ومن معه في إعرابه وتوثيقه على وجه الدقة نحويا ، وتتلخص تلك القصة في أن إحدى المغنيات

---

(1) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 13 / 254 .

(2) ينظر الزبيدي ، أبو بكر محمد بن الحسن ( ت 379 هـ / 989 م ) : طبقات النحويين واللغويين ، ( تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف – مصر ، 1392 هـ / 1973 م ) ، ص 175 – 178 ؛ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 13 / 252 – 257 ؛ القفطي : أنباه الرواة على أنباه النحاة ، ص276 – 288 ؛ ياقوت الحموي ، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله ( ت 626 هـ / 1229 م ) : معجم الأدباء ، ( ط2 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، 2009 م ) ، 9 / 154 ؛ ابن خلكان ، أبو العباس احمد بن محمد ( ت 681 هـ / 1283 م ) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ( تحقيق : د. إحسان عباس ، دار صادر – بيروت ، 1952 م ) ، 5 / 235 .

(3) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 10 / 414 .

(4) ابن النديم : الفهرست ، ص 62 .

(5) ينظر الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق ( ت 340 هـ / 951 م ) : مجالس العلماء ، ( تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، ط2 ، مكتبة الخانجي – القاهرة ، 1440 هـ / 1999 م ) ، ص42 وما بعدها ؛ القفطي : أنباه الرواة ، 1 / 281 ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 1 / 283 – 284 .

كانت قد غنت في مجلس الخليفة الواثق ببيت من الشعر أخذته عن المازني ذات مرة ، وكان الواثق يميل إلى الغناء بدرجة كبيرة ويحرص على سماعه[1]، وحينما غنت الجارية بالبيت لحنت به ، والبيت هو :

أظلوم إن مصابكم رجلا　　　　أهدى السلام تحية ظلم

وحينما أنهت الجارية غناء ذلك البيت اعترض من كان جالسا من الأدباء وربما فيهم النحويين على ضبط ذلك البيت ، ففيهم من قال ( رجلا ) بالنصب وفيهم من قال ( رجل ) بالرفع ، فلم يخرج الجميع بنتيجة مرضية، وحينما سألت الجارية عن صدر هذا البيت من الشعر أشارت أنها قد تعلمته ذات مرة من المازني البصري ، فكتب عندئذ الخليفة الواثق بأشخاص المازني وعلى الفور من البصرة إلى سامراء ، وحينما وصل المازني إلى الواثق في سامراء طلب منه إعراب ذلك البيت من الشعر الذي غنت فيه الجارية ، فأعربه المازني على وجه الصواب وأكرمه بخمسة ألاف درهم ورده إلى البصرة[2]، وقيل أن الخليفة الواثق طلب من المازني أن يبقى عنده يؤدب أبناءه فرفض مشيرا أنه لا يستطيع العيش بعيدا عن مدينته وأفراد قبيلته فرده إلى البصرة[3].

ومن خلال ذلك يتبين لنا الأثر الكبير لمدينة البصرة عبر التاريخ في احتضان فحول العلماء من العربية وعلومها ، مما جعلهم ذلك محط أنظار دار الخلافة يومذاك سواء في بغداد أو في سامراء ، كما نرى في الوقت نفسه اعتزاز علماء البصرة النحويين في مدينتهم البصرة ، فعلى الرغم من الإغراءات التي كان يقدمها لهم خلفاء بني العباس في البقاء في قصورهم الفخمة ، إلا أن اغلبهم كانوا يرفضون ذلك لان الخروج من البصرة ربما يفقدهم الرونق المتميز في النحو البصري ومكانتهم العلمية في العالم الإسلامي .

## ثانيا : الفقهاء والمحدثون .

ولم تقتصر العلاقة بين خلفاء بني العباس وعلماء أهل البصرة على علماء النحو واللغة فحسب ، بل نجد لرجال الدين الفقهاء البصريين نصيبا من تلك العلاقة ، فمثلما كان العباسيون لا يستغنون في مجالسهم الخاصة والعامة وفي تأديب أولادهم وتعليمهم على علماء النحو البصريين ، نجد أيضا الخلفاء العباسيين في حرص دائم على تواجد الفقهاء من مدن العالم الإسلامي كافة وفيهم أهل البصرة ، وذلك للحاجة الماسة لهذه الطبقة من العلماء لحاجة الخلفاء العباسيين الماسة لهم لحل العديد من الإشكالات الدينية التي كانوا يتعرضون لها بين الحين والآخر ، أو لاتخاذهم واجهة إعلامية أمام العامة والخاصة بأنهم لا يحركون ساكنا إلا بعد استشارة رجال الدين الفقهاء المسلمين .

إلا أن نصيب فقهاء البصرة في هذا الجانب نجده يصب في تقديم الوعظ والنصيحة لخلفاء بني العباس ، سواء كان ذلك من تلقاء نفوس الفقهاء أو من خلال طلب الخلفاء لتقديم النصيحة والوعظ إن تطلب الأمر ذلك ،

---

(1) السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن ( ت 911 هـ / 1505 م ) : تاريخ الخلفاء ، ( تحقيق : محمود رياض الحلبي ، ط1 ، دار المعرفة – بيروت ، 1425 هـ / 2004 م ) ، ص265 .

(2) ابن النديم : الفهرست ، ص62 – 63 .

(3) ينظر أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين ( 356 هـ / 967 م ) : الأغاني ، ( تحقيق : إبراهيم الابياري ، دار الشعب – القاهرة ، 1389 هـ / 1969 م ) ، 9 / 354 ؛ الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين، ص87 – 93 ؛ الزمخشري ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ( ت 538 هـ / 1144 م ) : ربيع الأبرار ونصوص الأخيار ، ( تحقيق : عبد الأمير مهنا ، ط1 ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات – بيروت ، 1412 هـ / 1992 م ) ، 2 / 249 ؛ ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، 3 / 137 – 142 .

وذلك أيضا أمرا هنا يتحمل شقين الأول أما أن يكون الخلفاء بحاجة فعلا إلى الوعظ وتقديم النصيحة كنوع من أنواع الاستشارة حينما تعيهم الحيلة عما يفعلون حيال بعض المواقف ، أو أن الخلفاء كانوا يهدفون من خلال ذلك إيصال رسالة للمجتمع العربي الإسلامي أنهم بحاجة إلى ذلك الوعظ كنوع من أنواع الورع، وأنهم ما يتحركون أحيانا ولا يصدرون إلا عن رأي الفقهاء .

وكان أبو عثمان عمرو بن عبيد بن ثابت المعتزلي البصري ( ت 144 هـ / 761 م ) التيمي بالولاء ، من علماء البصرة الفقهاء ، إذ كان من شيوخ المعتزلة وكبيرها ومفتيها وأحد العلماء المشهورين وقتذاك[1]، ويبدو أن هذا الرجل كان يتمتع بمنزلة كبيرة لدى الخليفة أبو جعفر المنصور إذ طالما كان يفد عليه ويكرم مقامه ويدني منزلته[2]، وقيل عنه أنه كان ضعيفا في الحديث النبوي الشريف لأنه كان يقول في القدر ويميل إليه ويدعو[3]، وكان من أصحاب الحسن البصري ثم اعتزله وقال بالقدر[4]، وجاء أن عمرو بن عبيد هذا وفد ذات مرة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور مع وفد من أهل البصرة ، ولعمق العلاقة بينهما طلب منه المنصور أن يعظه قائلا له : " يا أبا عثمان عظني " ، فوعظه عمرو قائلا : " أن الله أعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها ، وان هذا الذي أصبح في يدك لو بقي في يد من كان قبلك لم يصر إليك ، فاحذر ليلة تمحض بيوم هو أخر عمرك"[5]، ثم انشد أبياتا من الشعر أبكت أبو جعفر المنصور منها قوله :

| | |
|---|---|
| يــا أيهــا الــذي قــد غــره الأمــل | ودون مــا يأمــل التنغــيص والأجــل |
| ألا تــرى إنمــا الــدنيا وزينتهــا | كمنــزل الركــب حلــوا ثم ارتحلــوا |
| حتوفهــا رصــد وعيشــها نكــد | وصــفوها كــدر وملكهــا دول |
| تظــل تقــرع بالروعــات ســاكنها | فمــا يســوغ لــه لــين ولا جــدل |
| والمــرء يســعى بمــا يســعى لوارثــه | والقــبر وارث مــا ســعى لــه الرجــل[6] |

وكان صالح بن بشير المري البصري ( ت 173 هـ / 792 م ) أحد زهاد البصرة وعبادها المعروفين المشهورين بالوعظ والبكاء ، وكان يحظر مجلسه مجموعة من العلماء وعلية القوم وفيهم سفيان الثوري فيعظهم ويبكيهم[7]،

---

(1) ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، 7 / 273 ؛ البخاري ، محمد بن إسماعيل ( ت 256 هـ / 871 م ) : التاريخ الصغير ، ( تحقيق: محمود إبراهيم زايد ، ط1 ، دار المعرفة – بيروت ، 1406 هـ / 1986 م ) ، 2 / 67 ؛ البلاذري ، احمد بن يحيى ( ت 279 هـ / 892م) : انساب الأشراف ، ( تحقيق : د. محمد حميد الله ، دار المعارف – مصر ، 1959 م ) ، 4 / 231 .

(2) ابن كثير : البداية والنهاية ، 10 / 85 .

(3) الذهبي : سير أعلام النبلاء ، 6 / 104 – 105 ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، 10 / 85 .

(4) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 12 / 164 – 165 .

(5) الجاحظ : البيان والتبيين ، ( تحقيق : علي أبو ملحم ، دار وكتبة الهلال – بيروت ، 2002 م ) ، 3 / 286 ؛ ابن عبد ربه : العقد الفريد ، 3 / 109 ؛ ابن الجوزي : المنتظم ، 8 / 58 – 61 .

(6) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، 32 / 321 – 322 .

(7) ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، 7 / 281 ؛ الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 9 / 306 – 310 ؛ السمعاني ، أبو سعد عبد الكريم بن محمد ( ت 562 هـ / 1166 م ) : الأنساب ، ( تحقيق : عبد الله البارودي ، ط1 / دار الجنان – بيروت ، 1988 م ) ، 1 / 200 .

وجاء أن الخليفة المهدي استدعاه من البصرة إلى بغداد ليقدم له النصح والموعظة ، وحينما وصل صالح إلى بغداد أحسن إليه الخليفة المهدي وبالغ في استقباله وإكرامه ، إذ ورد أن المهدي أمر وليي عهده وابنيه الهادي والرشيد أن ينزلاه عن دابته التي جاء عليها فانزلاه منها كنوع من أنواع التكريم والتقدير ، ثم جلس الجميع في مجلس خاص بالمهدي ، وبعد حديث طويل طلب منه المهدي أن يعظه فوعظه قائلا : " احمل لله ما أكلمك به اليوم فإن أولى الناس بالله أحملهم لغلظة النصيحة فيه وجدير بمن له قرابة برسول الله ﷺ أن يرث أخلاقه ويأتم بهديه وقد ورثك الله من فهم العلم وإنارة الحجة ميراثا قطع به عذرك فمهما ادعيت من حجة أو ركبت من شبهة لم يصح لك بها برهان من الله حل بك من سخط الله بقدر ما تجاهلته من العلم أقدمت عليه من شبهة الباطل"[1]، ثم قال له أيضا : " اعلم أن رسول الله ﷺ خصم من خالفه في أمته ، ومن كان محمد خصمه كان الله خصمه ، فأعد لمخاصمة الله ومخاصمة رسوله حججا تضمن لك النجاة ، وإلا فاستسلم للهلكة ، واعلم أن أبطأ الصرعى نهضة صريع هوى بدعته ، واعلم أن الله قاهر فوق عباده ، وأن أثبت الناس قدما أخذهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ"، فبكى الخليفة المهدي من جراء تلك الموعظة ثم أمر كتابه بتثبيت تلك الموعظة في ديوان خاص[2].

أما في عهد الخلفاء العباسيين المأمون والمعتصم والواثق فقد عانى العلماء والفقهاء كافة من المحن والجور الذي لحقهم من هؤلاء الخلفاء الثلاث الذين كانوا يجبرون العلماء والفقهاء إلى القول بأن القرآن الكريم هو مخلوق من الله عز وجل ، وذلك حتى يبرروا أفعالهم وأعمالهم وتصرفاتهم التي لا يقبلها لا دين ولا منطق ولا حتى تتوافق مع مبادئ الدين الإسلامي ، لأن القول بخلق القرآن يجر إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة وليس لهم القدرة على التصرف حيال ما يقومون به من فعل ومن عمل ، فأجبر هؤلاء الناس على القول بخلق القرآن فقتلوا من لم يقول ويقر بذلك وقربوا من وافقهم الرأي بهذا الصدد[3].

وعلى ذلك الأساس كان الخليفة المأمون يجبر العلماء من الفقهاء والمحدثين الكبار على القول بخلق القرآن وإلا فأن القتل والتعذيب والتنكيل كان مصير كل من يعارض تلك الفكرة ، لأن في اعتراف العلماء من رجال الدين يسهل تقبل العامة والخاصة بتلك القضية ، ففي عام 217 للهجرة أوعز الخليفة المأمون إلى اسحق بن إبراهيم قائد شرطته على بغداد[4] أن يبعث إليه مجموعة من علماء الفقه والحديث وغيرها من علوم الدين الأخرى ، وكان المأمون

---

(1) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 9 / 307 .

(2) ابن كثير : البداية والنهاية ، 10 / 182 – 183 .

(3) ينظر مثلا الطبري ، محمد بن جرير ( ت 310 هـ / 925 م ) : تاريخ الرسل والملوك ، ( ط1 ، دار الأميرة – بيروت ، 1431 هـ / 2010 م ) ، 6 / 117 – 124 ؛ ابن الجوزي : المنتظم ، 11 / 15 – 24 ؛ ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم ( ت 630 هـ / 1231 م ) : الكامل في التاريخ ، ( ط2 ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، 1420 هـ / 2009 م ) ، 7 / 235 ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 7 / 61 – 62 ؛ ابن الدمياطي ، أبو الحسين احمد بن أيبك ( ت 749 هـ / 1348 م ) : المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ( تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، ط1 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1417 هـ / 1997 م ) ، 21 / 139 – 140 ؛

(4) ينظر ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ( ت 808 هـ / 1406 م ) : تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ( دار الكتب المصرية – القاهرة ، 1999 م ) ، 3 / 252 .

وقتئذ في الرقة[1]، فبعث إليه قائد شرطته بمجموعة من العلماء وفيهم محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري البغدادي ( ت 230 هـ / 845 م ) الذي كان من حفاظ الحديث النبوي الشريف فضلا عن كونه مؤرخا كبير إذ اشتهر الرجل بكتابه الطبقات الكبرى الذي يمثل هويته الحقيقية في حقل المعرفة[2]، ومعه يحيى بن معين بن عون المري البغدادي ( ت 233 هـ / 848 م ) ذلك الرجل الذي كان يعد بأنه من أئمة الحديث وعالما في الجرح والتعديل[3]، وأحمد بن إبراهيم الدورقي البغدادي ( ت246 هـ / 861م) الذي كان أحد أصحاب الحديث في بغداد أيضا، وحينما وصل هؤلاء إلى المأمون في الرقة استقبلهم أفضل استقبال بغية الإقرار له في قضية خلق القرآن حتى ترضى العامة بذلك ، لكنهم اعترضوا بشدة على أصل الفكرة حينما طرحت عليهم ، فلم يجد المأمون مفرا من تهديدهم بالقتل إن أصروا على عدم القبول ، فأقروا بخلق القرآن عن مضض ، وبعد ذلك ارجعوا إلى بغداد وتم استدعاء العلماء من الفقهاء وأصحاب الحديث في بغداد وأخبروا بأن هؤلاء النفر من العلماء أقروا بخلق القرآن الكريم[4].

ويبدوا أن تلك القضية الخطيرة التي ظهرت في أيام المأمون كان لها تداعياتها الخطيرة على وحدة الدين الإسلامي ولحمة المجتمع العربي الإسلامي ، وإثارة الرأي العام حول تلك القضية الكبيرة ، وربما أراد الخليفة المتوكل كسب العلماء والفقهاء إلى جانه وتقريب الناس إليه ، ذهب إلى تخليص المجتمع يومذاك من تلك المحنة الكبيرة التي أزهق بسببها أرواح العديد من الناس بعلمائهم وفقهائهم ومحدثيهم ، فلذلك دعا الخليفة المتوكل في حدود عام 234 للهجرة إلى عقد محفل علمي كبير في العاصمة سامراء حينذاك يضمن علماء الدين الإسلامي من كافة أرجاء العالم الإسلامي ، وفيهم علماء وفقهاء ومحدثون من أهل البصرة لثقلهم الديني والعلمي يومذاك في العالم الإسلامي ، فوفدت على المتوكل الوفود ، وكان فيهم أبي الشوارب محمد بن عبد الملك البصري (ت 244 هـ / 859 م) وكان فقيها محدثا[5]، وأبو الحسن علي بن المديني السعدي البصري ( ت234 هـ / 849 م) الذي كان من كبار العلماء المحدثين[6]، وأخر يدعى القاضي التيمي البصري[7]، وحين اجتمع الجميع مع المتوكل أبطل قضية خلق القرآن التي عمل به قبله من خلفاء بني العباس[8] .

---

(1) الرقة : وهي مدينة مشهورة معروفة تقع على نهر الفرات في الحدود الفاصلة بين العراق وبلاد الشام . ينظر ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ( دار إحياء التراث العربي . بيروت / د . ت ) ، 3 / 59 – 60 .

(2) ينظر ابن النديم : الفهرست ، ص111 ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 4 / 351 ؛ الذهبي : ميزان الاعتدال ، ( تحقيق : علي محمد البجاوي ، ط1 ، دار المعرفة – بيروت ، 1382 هـ / 1963م ) ، 3 / 560 .

(3) ينظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 14 / 182 ؛ الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ( دار إحياء التراث العربي – بيروت ، د . ت ) ، 2 / 417 .

(4) ينظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 4 / 224 – 225 .

(5) ينظر الطبري : تاريخ ، 6 / 117 – 124 ؛ ابن الجوزي : المنتظم ، 11 / 15 – 24 ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، 10 / 231 – 232 .

(6) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 3 / 146 – 147 .

(7) لم نقف على هويته على وجه الدقة وهو على العموم من علماء البصرة المحدثين كما يبدوا من أصل الرواية .

(8) ينظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، 3 / 147 ؛ الذهبي : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، ( تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، ط1 ، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1426 هـ / 2005 م ) ، 5 / 176 .



# من كنوز التراث

# تقييد وجواب وشرح للعلامة ادريس بن محمد العراقي

الدكتور خالد صقلي

أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المغرب

**مقدمة تعريفية:**

لقد حث الله تعالى عباده على التعلم والتفقه في الدين، ومدح العلماء وأشاد بذكرهم، بل وقرن شهادتهم بشهادته وشهادة ملائكته على توحيده سبحانه وتعالى وذلك مصداقا لقوله عز وجل:﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾([1])، وحصر خشيته فيهم مصداقا لقوله جل وعلا:﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾([2])، ونفى سبحانه وتعالى المساواة بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون مصداقا لقوله عز وجل: ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾([3])،كما أخبر النبي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أن العلماء هم ورثة الأنبياء ، وأن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم إلى غير ذلك من النصوص التي تدل على فضل العلم والعلماء.

هذا وتعتبر علوم القرآن والحديث من أجل العلوم وأشرفها وأعظمها عند الله قدرًا، فبهما يعرف المراد من كلام الله عز وجل، وبهما يطلع العبد على أحوال نبيه سيدنا محمد ﷺ وشمائله ، فمن حمل القرآن واعتنى به وتحمل الحديث واشتغل بتعلمه وتعليمه، كان له الحظ الأوفر من هذا المدح وتعظيم الشأن، بل إن صرف العمر في تعلم القرآن والحديث ونشرهما أفضل من الاشتغال بنوافل القربات، وما ذاك إلا لما فيهما من بيان القرآن ، وإحياء سنة النبي العدنان ﷺ، والتأسي به، ولو لم يحصل لأهله من الفضل إلا كثرة الصلاة على النبي ﷺ التي ورد فيها ما ورد من الفضل الجزيل، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال :«إن أقربكم مني يوم القيامة في كل موطن أكثركم عليَّ صلاة في الدنيا، من صلى عليَّ في يوم الجمعة وليلة الجمعة مائة مرة قضى الله له مائة حاجة، سبعين من حوائج الآخرة، وثلاثين من حوائج

---

[1])سورة آل عمران، الآية 18

[2])سورة فاطر، الآية 28

[3])سورة الزمر، الآية 9

الدنيا، ثم يوكل الله بذلك ملكا يدخله في قبري كما يدخل عليكم الهدايا، يخبرني من صلى علي باسمه ونسبه إلى عشيرته، فأثبته عندي في صحيفة بيضاء»([1]). وأهل القرآن هم أكثر الناس تسبيحا لله عز وجل، وأهل الحديث هم أكثر الأمة تصلية على النبي ﷺ، وقد شرح علماء الأمة الإسلامية قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾([2])، بقولهم أنه ليس للمشتغلين بعلوم القرآن والحديث منقبة أشرف من هذه، لأنه لا إمام لهم غيره ﷺ، وهو الأمر الذي أشار إليه سفيان بن مصعب العبدي الكوفي –شاعر أهل البيت وأحد تلامذة الإمام الصادق عليه السلام– بقوله مخاطبًا أئمة الهدى:

أئمــتنا أنـتم سندعى بكم غداً*** إذا ما إلى ربّ العــباد مـعاً قمنا

وأنتم على الأعراف أعرف عارفٍ*** بسيما الذي يهواكم والذي يشنا([3])

كما أن لشيخ الحديث زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة806هـ /1403م،في أول "شرح ألفيته"([4]) التي شرح و لخص فيها "كتاب ابن الصلاح"([5]) قولة مفيدة في هذا الباب، إذ قال في هذا الإطار: "وبعد؛ فعلم الحديث خطير وقعه، كبيرٌ نفعُه، عليه مدار أكثرِ الأحكامِ، وبه يعرف الحلال والحرام، ولأهله اصطلاحٌ لا بُدَّ للطَّالب من فهمه؛ فلهذا نُدِب إلى تقديم العناية بكتابٍ في علمه"([6])، ولا شك أن الإسناد وتأريخ الرواة، ووفياتهم، ونقد الرواة، وبيان حالهم من تزكية أو جرح، وسبر متن الحديث ومعناه، وعلم الجرح والتعديل، وعلم علل الحديث ماهي إلا شعب كبرى من "علم مصطلح الحديث"، فهو المِقسِم العام، وتلك أقسام منه.

---

[1] رواه ابن منده في " الفوائد "،ص82، والبيهقي في " شعب الإيمان "،ج3،ص111) ، و"حياة الأنبياء"،ص29،ومن طريق البيهقي : ابن عساكر في " تاريخ دمشق "،ج54،ص301 ، وعزاه السيوطي في " الحاوي "،ج2،ص140) للأصبهاني في " الترغيب.

[2] سورة الإسراء الآية 71

[3] البيتان من قصيدة عصماء لسفيان بن مصعب العبدي ذكر بعضها الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي ،في كتاب الغدير في الكتاب والسنة والادب، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،ط1، 1994، ج2، ص292 وذكر ترجمة الشاعر وشرح بعض أبياتها.

[4] قد خلف آثارا علمية كثيرة غير الالفية اغلبها ضائع وما بقي مخطوط، واذكر منها :- إخبار الأحياء بأخبار الإحياء، في أربع مجلدات .- الكشف المبين عن تخريج إحياء علوم الدين .-تقريب الأسانيد في ترتيب المسانيد، وهو في الأحكام. -التقييد والإصلاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح .-النجم الوهّاج في نظم المنهاج .-الدرر السنيّة في نظم السير الزكيّة -الإنصاف، وهو في المرسل من الأحاديث .وانظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، دار الجيل، بيروت، 1992، ج12، ص10 وما بعدها

[5] نظم الإمام العراقي ألفيةً في علم مصطلح الحديث ، اختصر وشرح فيها كتاب معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح ،ولم يكتف بذلك بل زاد بعض المسائل والأقوال والتعقبات على ما في كتاب ابن الصلاح، وقد نبه على هذا في مقدمة الألفية بقوله:

لخصت فيها ابن الصلاح أجمعه *** وزدتها علماً تراه موضعه

[6] انظر كتاب :" شرح الألفية" للحافظ العراقي تحقيق أحمد شاكر و علي شاكر ضمن مجموع سمياه " الروائع "، مطبعة دار المعارف، مصر، سنة 1372هـ، ص3.

**العنصر الأول: موجز ترجمته.**

هو أبو العلاء إدريس بن محمد بن إدريس بن حمدون بن عبد الرحمان العراقي الحسيني ([1]) ، ولد بمدينة فاس عام 1120هـ/1705م، وبها ترعرع وتعمق في دراسة العلوم وبرع في علم الحديث النبوي، ونجد من شيوخه والده، وأحمد بن مبارك، وأحمد بن سليمان الأندلسي، وعلي الحريشي، ومحمد ابن زكري، ومحمد جسوس. ونظرا إلى شدة تمكنه من علم الحديث أصبح يلقب بسيوطي زمانه، واعْتُبِرَ في عصره أعلم من الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، كما يُعد أحد مشاهير المحدثين بالمغرب خلال عصره . وقد تولى خطة الإمامة بمسجد السمارين بفاس القرويين، وولى الوراقة حيث كان يسرد كتب الحديث والوعظ بمسجد الأندلس، ثم انتقل إلى جامع القرويين حيث كان له كرسي بمحرابه صباحا ومساءً، وبكرسي الحلية قبل صلاة العصر، وبعدها بكرسي المنذري اللذين يوجدان في غرب هذا الجامعة، وقد جاء أجله رحمه الله بفاس سنة 1183هـ/1769م، وقيل السنة الموالية، ودفن بها في زاوية أحمد بن محمد الصقلي([2])، ولم أقف بهذه الزاوية على بقايا أثرية توضح مكان قبره([3]) ولقد خلف إنتاجا فكريا غزيرا في شتى العلوم والفنون ووضع شروحا لمجموعة من المؤلفات، ونجد من بينها بالإضافة للتقاييد بيت القصيد :

رفع الالتباس فيما ورد في القيام للناس، مخطوط توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط ،تحت رقم ك 1373ضمن مجموع

شرح إحياء الميت لجلال الدين السيوطي، مخطوط توجد نسخة منه بنفس الخزانة تحت رقم د 1373ضمن مجموع .

شرح شمائل الترمذي، مخطوط توجد نسخة منه بنفس الخزانة، تحت رقم ك 1438 .

فهرس مخطوط توجد نسخة منه بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم ز 3443 / 3 .

نبذة يسيرة في أحاديث البسملة والحمدلة، مخطوط توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم د 1419 ضمن مجموع .

---

[1] انظر:- إتحاف المطالع، لعبد السلام ابن سودة، م.س، ج1،ص30.- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، ص 356، الترجمة رقم : 1422.

[2] يعد من بين كبار صلحاء وشيوخ عصره، توفي سنة 1177هـ/1764 . انظر:- عبد الواحد الفاسي،(غاية الأمنية)،تحقيق خالد صقلي، وهي أطروحة توجد مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الانسانية في الرباط، ج 2، ص 536 – 541.-اتحاف المطالع،م.س،ج1،ص18.

[3] انظر ترجمته بتفصيل عند كل من:-المراكشي، الإعلام، المطبعة الملكية الرباط،1975م،ج 3،ص 16-19 الترجمة رقم 333. -عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس، المطبعة الجديدة فاس1927م،ج 2،ص 199-205. -عبد الله كنون ، النبوغ المغربي في الآداب العربي، طبع دار الكتاب اللبناني، بيروت الطبعة الثانية 1961م، ج 1،ص 278-293.-عبد الواحد الفاسي ،(غاية الأمنية)، م.س، ج 2، ص 528 .- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت طبعة بدون تاريخ، ج 2،ص 218 – 219. -محمد الأخضر ، الحياة الأدبية، م.س، ص 295-297 . -محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، مطبعة البلدية فاس1926م، ج 4،ص 124 الترجمة رقم 793 .-محمد القادري ، نشر المثاني، ص 193-195. محمد الكتاني، سلوة الأنفاس،م.س،2004م، ج 1،ص150-152.-الوليد العراقي، التذييل المنتخب، م.س، ص 264.-طبقات الحضيكي،م.س،ص120-121.- .-الأعلام، للزكلي ، م.س، ج1،ص280-281.

كما خلف رحمه الله إنتاجات أخرى ووضع شروحا لمجموعة أخرى من مؤلفات التي يجهل مصيرها اليوم وأذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر: اختصار تاريخ الخطيب، واختصار الكامل لابن عدي، و تخريج أحاديث الشهاب القضاعي إضافة إلى تكميل مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا وحاشية على تفسير الثعلبي وغيرها.

**العنصر الثاني: تقييد :الدرر المنثورة في الدعوات المأثورة.**

**1:تعريف الوثيقة**: توجد نسخة منها مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، وهي عبارة عن مجموعة من الدعوات المأثورة عن النبي سيدنا محمد ﷺ، وتقع تحت رقم Ms531_M7، في10 ورقات ضمن مجموع، وكتبت بخط مغربي دقيق باللون الأسود ،و مسطرتها مختلفة بين8-18، ومقياسها14×24، وبها تعقيبات وطرة واحدة، وهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ والتأليف.

**2:نص الوثيقة**:[ص1]بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله، الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، يقول عبد ربه وأسير ذنبه راجي عفو ربه، إدريس بن محمد بن إدريس العراقي الحسني كان الله له ما كان لأوليائه، هذه ورقات جمعتُ فيها المراد من الدعوات الواردة عن سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله رسول الله وحبيب الخلق إلى الله صلى الله عليه وعلى جميع إخوانه أنبياء الله وجميع آلهم وأتباعهم إلى يوم لقاه، أفتح بها مجلسنا وأعدها لكل ما يَعرض لنا ولمن شاء الله من غيرنا، سميتها:(الدرر المنثورة في الدعوات المأثورة)([1])،وآثرتُ الدعاء بها لأنه ﷺ لم يدع حاجة لغيره إلا طلبها ولا رغبة من مولاه إلا سألها، وهو ﷺ وعلى جميع إخوانه أنصح الخلق خطايا وأكثرهم ثوابا، وأُوتي ﷺ جوامع القلم وخُص ببدائع الحكم، وبالله التوفيق، وأسأله العِصمة من شر كل فريق، إنه جل وعلا ولي حميد، قوي مجيد. والدعاء على ما صح في الحديث يرد البلاء، وفي لفظ الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء، وعنه ﷺ أنه قال: "الدعاء هو العبادة"([2])، قال

---

[1] )وردت بكشاف خزانة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء تحت اسم(الدرر المشورة في الدعوات الماثورة).

[2]) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ يُسَيْعٍ،عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الدُّعَاءُ هُوَ العِبَادَةُ». ثُمَّ قَرَأَ: {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ}سورة غافر الاية 60.

الله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾([1])، قال الإمام محيي الدين النووي([2]) في الحلية([3]):"ومذهب السلف والخلف أنه مستحب ويُستحب الإكثار منه وعدم السآمة([4])".

وقد ذكر العلماء رضوان الله عليهم له أوقاتا[ص2]وشُروطا وآدابا، وممن يستجاب دُعاؤه ومنهم المظلوم ما لم يكن ظَلَمَ، ففي الخبر إذا دعا العبد على ظالمه، وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: "عبدي أنت تدعو على من ظَلَمك ومن ظلمتَه يدعو عليك، فإن أردت أن أستجيب لك أستجب عليك ولا أخرتكما إلى أن وسعتكما رحمتي"، وفي آخر ختم على الله أن لا يستجيب دعوة مظلوم والآخر مثله مظلمة، وقال شيخ أشياخنا مولانا أبو عبد الله الفاسي رضي الله عنه وأرضاه في شرح الحصن ما نصه: "وعلى هذا حال المخلصين الذين يقومون على الأمور بشهوة النفس دون بصيرة ولا إذن. انتهى". ومِن أوقاته الدعاء عند ختم الكتب وخصوصا الكتاب العزيز، ومن شروطه أن يكون المطعم حلالا، ومِن آدابه وهو الأصل في الإجابة التوبة، وهي كما قال العارف بالله سيدي أحمد زروق([5]) ﷺ الخروج والذنَب له تبارك وتعالى، ولِما به وَعْزٌ لا لخوف الخلق ولا لطلب الرزق ولها فروض

---

[1])سورة غافر الاية60

[2]) هو محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحوراني الشافعي النووي، كان إمامًا بارعًا حافظًا، تاركًا للملذات ولم يتزوج، أتقن علومًا شتى، وولي رئاسة دار الحديث الأشرفية وقد أُفرده مترجموه بترجمات وافية و عَدَّدَ تلميذه ابن العطار تصانيفه واستوعبها، ومن هذه التصانيف: تهذيب الأسماء واللغات، والمنهاج في شرح مسلم، والتقريب والتيسير في مصطلح الحديث، ورياض الصالحين وهو كتاب جامع ومشهور، و المجموع شرح المهذب، والأربعون النووية، ومختصر أسد الغابة في معرفة الصحابة وغيرها.

[3])هو كتاب حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة بالليل والنهار المعروف بالأذكار، وقد تعددت تحقيقاته وطبعاته ومنها طبعة دار المنهاج للنشر والتوزيع،2014،جدة.

[4])ورد(السآمة) وورد في المعجم الوسيط: "سَئِمَ الشيء سَأَما أي مل ،فهو سئم وهي سَئمة". وانظر: ابراهيم انيس واخرون، ط2،ج1، ص411،مادة(سئم).

[5]) هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي التفرنوثي البوري الورياكلي أصلا وولادة الفاسي نشأة ودارا والملقب بالشيخ زروق، وعاش يتيم الأبوين منذ الأسبوع الأول من ولادته ،و قد فُطم على العلم والصلاح والتقوى على يد جدته التي كفلته إلى أن حفظ القرآن وهو ابن 10سنوات،وبعد وفاتها التحق بجامعة القرويين طلبا للعلم حيث أتقن العلوم الشرعية وجلس للوعظ والإرشاد، كما تتلمذ على أيدي شيوخ وعلماء من المغرب والمشرق، وقد أخذ عنه جماعة من التلاميذ الذين اصبحوا على شاكلته من كبار الأئمة والشيوخ، وبعد عودته من رحلته الحجازية التي دامت زهاء 7سنوات جلس للتدريس بفاس، فنهل أهلها من ثروته ومعارفه العلمية، ومن حنكته وموروثه الروحي و الصوفي، وهو ما ظهر بشكل جلي في مؤلفاته وشروحاته ومصنفاته النفيسة التي أثرى بها الحقل العلمي والثقافي وقتئذ رغم الاضطرابات التي عاشها المغرب والمغاربة، وللاشارة فقد تعرض في السنوات القليلة الماضية التي عرفت بمرحلة الربيع العربي ضريحه ومكتبته ومسجده بليبيا للنبش والتخريب والتهديم. وانظر:-المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد الله التليدي ، دار الأمان، الرباط،، ط 4، 2003، ص148.-الطريقة الشاذلية وأعلامها، أحمد درنيقة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان،2009،ص88-89.-معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 2005،ج 14،ص4628. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي تحقيق علي عمر مكتبة الثقافة الدينية ط 1،2004،ج1،ص138 وما بعدها.-ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، عبد الله كنون،2010 م، دار ابن حزم- لبنان، ج 1،ص541. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم، تحقيق محمد القاضي ،مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،2010،ص:55-62.-توشيح الديباج وحلية الابتهاج لبدر الدين القرافي ، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة،2004،ص38-39.-دوحة الناشر، طبعة دار الغرب الإسلامي،2008،ج2، ص799-801.-سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس ،محمد الكتاني،2004 ،ج3،ص225.-فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني، دار الغرب الاسلامي

ثلاثة: رد المظالم إلى أهلها مالية وعرضية ودينية ونفسية وحرمية ، واجتناب المحارم والنية أن لا يعود، والتوبة واجبة على الفور فيجب من تأخيرها التوبة ومن أداء الدعاء أيضا الطهارة واستقبال القبلة وحضور القلب ورقته والاستكانة والخشوع والإقبال على الله تعالى، ورفع اليدين وبسطهما والمسح بهما الوجه عند الفراغ والابتداء بذكر الله تعالى والثناء عليه، ويحمد الله تعالى إذ بالحمد أفتتح الكتاب المكنون وليُصل على المثنى عليه في سورة نون مولانا أحمد الأمين وعلى جميع إخوانه النبيين، قال القاضي عياض في الشفا روى عبد الرزاق عنه ﷺ أنه قال: "صلوا على أنبياء الله كما تصلون علي فإن الله بعثهم كما بعثني"([1])، [ص3] وقال الإمام المنوي في شرح الألفية السيرية: "الصلاة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مندوبة ندبا مؤكدا".

ومن أصح ما ورد في الصلاة على النبي ﷺ "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد"، واسْتَحَبَّ العلماء ذكر السيادة إلا عند الرواية، ومما ورد في جمع المحامد: "لله رب العالمين بجميع محامده كلها ما أعلِمْتُ منها وما لم أعلم على جميع نِعمه كلها ما علمت منها و ما لم أعلم عدد خلقك كلهم ما علمت منهم وما لم أعلم، اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك، الحمد لله رب العالمين حمدا يُوافي نعمه ويكافي مزيده"، (مبتدءا)([2]) بما جاء في الكتاب العزيز من الأدعية القرآنية تضمن دعاء الأنبياء عليهم السلام، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾([3])، ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾([4])، ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة وقنا عذاب النار﴾([5])، ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾([6])،﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد﴾([7])، ﴿ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء﴾([8]) ، ﴿الحمد لله الذي وهب لي على الكبر

---

،بيروت،1931،ج1،ص455-456 ،رقم238.-شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت ،1931،ص267-268،رقم988.-كتاب أحمد زروق والزروقية دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة، لعلي فهمي خشيم ،دار المدار الإسلامي،ط3،2002م.-جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، لأحمد بن القاضي المكناسي ، ص128، ،دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط 1973م.

[1])هنا وردت طرة ونصها: "وقال عليه الصلاة والسلام صلوا على (...)كما ذكرتموني فإنهم بعثوا كما بعثت إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في الترغيب في الصلاة على(...)على جميعهم الصلاة والسلام".

[2])ورد(مبتدوا)

[3])سورة البقرة الآية286

[4])سورة الأعراف الآية23.

[5])سورة البقرة الآية201

[6])سورة آل عمران الآية8

[7])سورة آل عمران الاية9

[8])سورة إبراهيم الاية38

إسماعيل وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء﴾([1])، ﴿ربي اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء﴾ ([2])، ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي وللمومنين يوم يقوم الحساب﴾ ([3]) ، ﴿الذي خلقني هو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين [ص4]والذي يميتني ثم يحيين والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾([4])، ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ *وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ * وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ * وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ * وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ * يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * ﴾([5])، ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾([6])، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾([7])، ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾([8])، ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾([9])، ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾([10]) .

ومن الأدعية النبوية: اللهم أنفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علما، الحمد لله على كل حال وأعوذ بك من حال أهل النار، اللهم اغنني يا عليم([11]) وزيني بالحلم وأكرمني بالتقوى وجملني بالعافية، اللهم وفقني لما تحب وترضى من القول والعمل والفعل والنية والهوى إنك على كل شيء قدير، اللهم أشرب الإيمان قلبي كما أشربته روحي ولا تعذب شيئا من خلقي بشيء كتبته علي فإنك قادر على كل شيء، اللهم باعد بيني وبين الخطايا كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم

---

[1]) سورة إبراهيم الاية39

[2]) سورة إبراهيم، الاية40

[3]) سورة إبراهيم، الاية41

[4]) الآيات78-79-80-81-82 سورة الشعراء

[5]) الآيات83-84-85-86-87-88-89 سورة الشعراء

[6]) سورة يوسف الاية101

[7]) سورة يوسف الاية10

[8]) سورة الكهف الاية10

[9]) سورة الفرقان الاية74

[10]) سورة نوح الاية28

[11]) ورد في القرآن 157 مرة،وفي هذا دليل على أهميته، وقد قرن الله تعالى بينه وبين بعض الأسماء، منها:اسمه الحكيم مصداقا لقوله تعالى{قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} الاية32 من سورة البقرة، واسمه السميع في قوله تعالى :{قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}الاية4 من سورة الأنبياء، كما وردت في الآية 76من سورة يوسف{ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ }لتدل على كمال علمه وطلاقة وصفه، وان علمه فوق علم كل ذي علم، كما ورد فعل(علم) في القران بمختلف اشتقاقاته اللغوية في عدد من الآيات ومنها:الاية59 من سورة الأنعام{ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ}،والاية34 من سورة لقمان{ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}،والاية70 من سورة الحج{ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}،والاية78 من سورة التوبة{ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ } .

اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد، اللهم طهر قلبي من النفاق وعملي من الرياء ولساني من الكذب وعيني من الخيانة فإنك تعلم ﴿خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾([1]).

اللهم عافني في قدرتك وأدخلني في رحمتك واقض أجلي في طاعتك واختم لي بخير عمل واجعل ثوابي الجنة، اللهم [ص5]اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت وبارك فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، انك تقضي ولا يُقضى عليك، وإنه لا يُذَل من واليْتَ ولا يعز من عاديتَ، تباركت وتعاليْتَ، نستغفرك اللهم ربنا ونتوب إليك فلك الحمد على ما قضيت ([2])، اللهم أمِن روعتي واستر عورتي واحفظ أمانتي وانصر ديني و احفظني من بين يدي ومن خلفي، وأعوذ بعظمتك أن اغتال من تحتي([3])،"اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ الَّذِينَ إِذَا أَحْسَنُوا اسْتَبْشَرُوا، وَإِذَا أَسَاءُوا اسْتَغْفَرُوا"([4])، "اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ، مَا عَلِمْتُ مِنْهُ وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرِّ كُلِّهِ، عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ مَا عَلِمْتُ مِنْهُ، وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ مَا سَأَلَكَ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا عَاذَ مِنْهُ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ، اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ النَّارِ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ ، وَأَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَ كُلَّ قَضَاءٍ تَقْضِيهِ لِي خَيْرًا"([5])،"اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني وانصرني على من ظلمني وبَغَى علي،وخذ منه بثأري" ([6])،وعافني في جسدي، اللهم اغفر لي ذنبي ووسع لي في داري وبارك لي في رزقي([1])،اللهم اغفر لي ذنوبي وخطاياي ووعيدي.

---

[1])سورة غافر الاية19

[2])ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال:" اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّمَا قَضَيْتَ، إِنَّهُ لا يَذِلُّ مَنْ وَالَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ"، رواه أحمد في المسند،ج3،ص249، برقم 1723، والبزار،ج4،ص 175،وابن حبان،ج3،ص 225، وقال محققو المسند،ج3،ص249 (إسناده صحيح)، وهذه رواية مطلقة غير مقيدة بالوتر كما جاء في الرواية الأخرى، ففي هذه الرواية قال أنس "وكان يعلمنا هذا الدعاء(...)، ومقيدة بالوتر عند أبي داود، أبواب الوتر، باب القنوت في الوتر، برقم 1427، والنسائي، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر، برقم 1745، وله في الكبرى، كتاب الطهارة، صفة الغسل من الجنابة، برقم 1446، والحاكم،ج3،ص172،وابن خزيمة،ج2،ص151،وأبو يعلى، ج 12،ص132،وابن أبي شيبة،ج2،ص300،وعبد الرزاق،ج3،ص 108،وصححه الألباني في صحيح أبي داود، برقم 1281.

[3]) مصداقا لقوله عز وجل في سورة الرعد الاية11 :{ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ}،وخرَّج الإمام أحمد ، وأبو داود ، والنسائي من حديث ابن عمر ، ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يَدَعُ هؤلاء الدَّعوات حين يُمسي وحين يُصبح : " اللهمّ إني أسألُكَ العافية في الدنيا والآخرة ، اللهم إنِّي أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي ، اللهمَّ استُر عورتي، وآمن روعتي ، واحفظني من بين يدي ومن خلفي ، وعن يميني وعن شمالي ، ومن فوقي ، وأعوذُ بعظمتك أنْ أُغتَالَ من تحتي "

[4])روي عن سيدتنا عائشة رضي الله عنها، وأخرجه ابن ماجه حديث رقم (3810)، وأحمد،ج6،ص129، وفي إسناده: علي بن زيد بن جدعان وهو حديث ضعيف.

[5]) ورد عَن سيدتناْ عَائِشَةَ رضي الله عنها ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَّمَهَا هَذَا الدُّعَاءَ.ورواه أحمد في مسنده رقم(24498) ، وابن ماجة في سننه رقم(3846) ، وصححه الألباني في " صحيح الجامع " رقم (1276).

[6]) أخرجه الترمذي، كتاب الدعوات، باب اللهم متعني بسمعي، برقم 3604، والبخاري في الأدب المفرد، برقم 650، والحاكم، ج1،ص 523، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في صحيح الترمذي، ج 3،ص188.

اللهم إني أستهديك لأرشَد أمري وأعوذ بك من شر نفسي، اللهم وأجبرني وأهدني لصالح الأعمال والأفاق فإنه لا يهدي لصالحهما، ولا يصرف سَيِّأهما إلا أنت، اللهم إني أعوذ من خَلِيلٍ سَاكِرٍ عيناهُ تَرَيَانِي وقلبهُ يرعاني إن رأى حسنة دفنها، وإن رأى سيئة أذاعها، "اللهم إني أعوذ بك من يوم السوء ومن ليلة السوء، ومن ساعة السوء ومن صاحب السوء[ص6]،ومن جار السوء دار (المقامة)([2])"([3])، "اللهم إني أعوذ بك من الفقر والفاقة والذلة، وأعوذ بك أن أَظلم أو أُظلَمّ([4]) . اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبعافيتك من عقوبتك وبك منك لا أُحصي ثناء عليك ،أنت كما أثنيت على نفسك، اللهم اجعل في قلبي نورا وفي لساني نورا، وفي بصري نورا وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا وعن يساري نورا، ومن فوقي نورا ومن تحتي نورا ،ومن أمامي نورا ومن خلفي نورا، واجعل لي في نفسي نورا، واجعل لي يوم لقائك نورا وأعظم لي نورا([5]).

"اللهم أصْلِحْ لي ديني الذي هو عِصْمَةُ أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة خيرا لي من كل خير، واجعل الموت راحةً لي من كل شر"([6])، "اللهم اجعل حُبَّكَ أحبُّ الأشياء إلي، واجعل خشيتك أخوف الأشياء عندي، واقطع عني حاجات الدنيا بالشوق إلى لقائك ، وإذا أقررتَ أعين أهل الدنيا من دنياهم فأقر عيني من عبادتك"([7])، اللهم إليك أشكو أضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس يا أرحم الراحمين، إلى من تكلني إلى عدو فيتجهمني أم إلى قريب مَلَّكْتَه أمري، إن لم تكن ساخطا علي فلا أبالي غير أن عافيتك أوسع لي، أعوذ بوجهك الكريم الذي أضاءت له السماوات وأشرقت له الظلمات، وصَلُحَ له أمر الدنيا والآخرة إلا بك([8]). "اللهم اجعلني شكورا([1]) واجعلني صبورا([2]) واجعلني في عيني صغيرا وفي

---

[1])أخرجه الترمذي كتاب: الدعوات، باب دعاء: اللَّهم اغفر لي ذنبي، برقم (3500)، عن أبي هريرة رضي الله عنه. حسّنه الألباني، انظر: صحيح الجامع الصغير، برقم (1265).

[2])ورد( القيامة)

[3]) أخرجه الطبراني في الكبير، ج17،ص294،برقم 810، والديلمي، ج1،ص461،برقم 1873. قال الهيثمي في الزوائد، ج10،ص144 : (ورجاله رجال الصحيح)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم 1443، وصحيح الجامع، ج1،ص278، برقم 1299.

[4]) أخرجه أبو داود، كتاب الوتر، باب في الاستعاذة، برقم 1544،والنسائي، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من الذلة، برقم 5475، والنسائي في الكبرى، ج4،ص 451، برقم 7438 وما بعده، والحاكم، ج1،ص531، وأحمد، ج13،ص418 ، برقم 8053، والبيهقي، ج 7،ص 12، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، رقم 2695، وصحيح ابن ماجه، برقم 3099.

[5])ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال:" اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَعَنْ يَمِينِي نُورًا وَعَنْ يَسَارِي نُورًا، وَفَوْقِي نُورًا وَتَحْتِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا وَخَلْفِي نُورًا، وَاجْعَلْ لِي نُورًا، وَاجْعَلْنِي نُورًا، وَأَعْطِنِي نُورًا، وَعَظِّمْ لِي نُورًا، وَاجْعَل فِي لِسَانِي نُورًا، وَفِي نَفْسِي نُورًا، وَفِي شَعْرِي نُورًا، وَفِي بَشَرِي نُورًا، وَفِي لَحْمِي نُورًا، وَفِي عَظْمِي نُورًا، وَفِي عَصَبِي نُورًا، وَفِي دَمِي نُورًا". وهو متفق عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب: الدُّعاء إذا انتبه بالليل، برقم (6316) . ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقَصْرِها، باب: الدُّعاء في صلاة الليل وقيامه، برقم (763).

[6]) أخرجه مسلم، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل، ومن شر ما لم يعمل، برقم 2720.

[7]) حديث ضعيف، رواه الديلمي ج1-2،ص192-193عن إبراهيم بن الحسين عن عبد الله بن صالح عمن حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[8]) الحديث يرويه عبد الله بن جعفر رضي الله عنه فيقول: لما توفي أبو طالب ، خرج النبي إلى الطائف ماشيا على قدميه ، فدعاهم إلى الإسلام ، فلم يجيبوه ، فانصرف ، فأتى ظل شجرة ، فصلى ركعتين ثم قال: اللهم إليك أشكو ضعف قوتي ، وقلة حيلتي ، وهواني على

أعين الناس كبيرا"([3])، اللهم إني أسلك الخير كله ما علمت منه وما لم أعلم ، وأعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم أعلم([4])، اللهم إنك تسمع[ص7] كلامي وترى مِن مكاني وتعلم سري وعلانيتي لا يخفى عليك شيء من أمري، وأنا البائسُ الفقير المستغيثُ المستجيرُ الوَجِلُ المشفِقُ المقِرُّ المعترِفُ بذنبه، (أسألك)([5]) (مسألة)([6]) المسكين، وابتهل إليك ابتهال المذنب الذَّليل، وأدعوك دعاء الخائف الضرير، من خضعتْ لك رقَبَتُه وفاضت لك عبرته، وذل لك جسمه ورغم لك أنفه([7])، اللهم إني أعوذ بك من الأربعِ: مِن عِلمٍ لا يَنفَع، ومن

---

الناس ، أرحم الراحمين ، أنت أرحم الراحمين ، إلى من تكلني ، إلى عدو يتجهمني ، أو إلى قريب ملكته أمري ، إن لم تكن غضبان علي فلا أبالي ، غير أن عافيتك أوسع لي ، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ، أن تنزل بي غضبك ، أو تحل علي سخطك ، لك العتبى حتى ترضى ، ولا حول ولا قوة إلا بك). رواه الطبراني في " الدعاء "ص315 واللفظ له – وعزاه بعض أهل العلم إلى " المعجم الكبير " للطبراني–، ومن طريقه الضياء المقدسي في " المختار "ج9،ص179،ورواه ابن عدي في " الكامل "،ج6،ص111)،ومن طريقه ابن عساكر،ج49،ص152)،ورواه الخطيب البغدادي في "الجامع لأخلاق الراوي"ج2،ص275) وغيرهم :جميعا من طريق وهب بن جرير بن حازم قال : حدثنا أبي ، عن محمد بن إسحاق ، عن هشام بن عروة ، عن أبيه ، عن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه به

[1]) ورود اسم الشكور في القرآن الكريم مقترناً باسم الغفور و الحليم والصبار، كقوله سبحانه وتعالى في الاية30من سورة فاطر{ يُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ }،والاية17من سورة التغابن{ إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ}،والاية31من سورة لقمان{ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ آيَاتِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ}،كما ورد بمختلف اشتقاقاته اللفظية ومنها الاية18من سورة الاسراء{ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُوماً مَدْحُوراً * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً } .

[2]) لم يرد في القرآن الكريم، ولكنه ورد في الحديث النبوي، ولكنَّ دلالات هذا الاسم وردت كثيراً في القرآن الكريم.

[3]) ذكره الهيثمي في كشف الأستار رقم(3198) و البزار في البحر الزخار رقم(4439)، قال " :حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ ، قَالَ :حدثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو إِسْحَاقَ ، قَالَ : حدثنا عُقْبَةُ الأَصَمُّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، كَانَ يَقُولُ(...)الحديث" ،ثم قال: "وَهَذَا الْحَدِيثُ لا نَعْلَمُ أَحَدًا رَوَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، إِلا عُقْبَةَ الأَصَمَّ ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ "،والحديث ضعفه الشيخ الألباني في ضعيف الجامع رقم (116) .

[4]) عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَّمَهَا هَذَا الدُّعَاءَ : ( اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ، مَا عَلِمْتُ مِنْهُ وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرِّ كُلِّهِ، عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ مَا عَلِمْتُ مِنْهُ، وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ مَا سَأَلَكَ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا عَاذَ مِنْهُ عَبْدُكَ وَنَبِيُّكَ، اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ النَّارِ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ ، وَأَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَ كُلَّ قَضَاءٍ تَقْضِيهِ لِي خَيْرًا). رواه أحمد في مسنده رقم (24498) ، وابن ماجة في سننه رقم(3846) ، وصححه الألباني في " صحيح الجامع "رقم (1276).

[5])ورد(أسئلك)

[6])ورد (مسئلة)

[7]) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ بْنِ صَالِحٍ ، وَعَمْرُو بْنُ أَبِي الطَّاهِرِ بن السرح ، وأحمد بن رشدين ، قَالُوا : ثنا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ ، ثنا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ الأَيْلِيُّ ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : مِمَّا دَعَا بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ : " اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَسْمَعُ كَلامِي ، وَتَرَى مَكَانِي ، وَتَعْلَمُ سِرِّي وَعَلانِيَتِي ، لا يَخْفَى عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِي ، أَنَا الْبَائِسُ الْفَقِيرُ الْمُسْتَغِيثُ الْمُسْتَجِيرُ الْوَجِلُ الْمُشْفِقُ الْمُقِرُّ الْمُعْتَرِفُ بِذَنْبِهِ ، أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةَ الْمِسْكِينِ وَأَبْتَهِلُ إِلَيْكَ ابْتِهَالَ الْمُذْنِبِ الذَّلِيلِ ، وَأَدْعُوكَ دُعَاءَ الْخَائِفِ الضَّرِيرِ ، مَنْ خَشَعَتْ لَكَ رَقَبَتُهُ ، وَفَاضَتْ لَكَ عَيْنَاهُ ، وَذَلَّ لَكَ جَسَدَهُ وَرَغِمَ أَنْفُهُ لَكَ ، اللَّهُمَّ لا تَجْعَلْنِي بِدُعَائِكَ شَقِيًّا ، وَكُنْ بِي

قلبٍ لا يَخشع ومن نفس لا تشبع ودعاء لا يُسمع([1])، اللهم لا تجعلني بدعائك شقيا وكن لي رؤوفا([2]) رحيما([3])، يا خيرَ المتولين ويا خيرَ المعطين.

مُدوا أيدي الذلِّ والانكسار، واسكبوا من عيونكم دَمْعَها المِدرار، وادعوا مُجيب الدعوات، ونادوا برفع الأصوات عبيدك العاصين والأوزار يَرجون عفوك وعافيتك يا غفار([4])، فقد عثرنا فَأَقِلَّ عثراتنا من النار، إلهنا شفيعُنا إليك الذل والانكسار، والقيام والرجوع والدُّمُوعُ الغِزار، وأعظمُ الشفعاء مولانا محمد المختار، وإن لم تكن يا مولانا لذلك أهلا فأنتَ لذلك أهلٌ يا أرحم الراحمين، "اللهم أقسم لنا من خشيتك ما يحُول بيننا وبين معاصيك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك، ومن اليقين ما تُهون علينا مصيبات الدنيا ومَتِّعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ([5]) ما أحييتنا، واجعل الوارث منا واجعل ثأرنا على من ظلمنا، وانصرنا على من عادانا، ولا تجعل مصيبتنا في ديننا، ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا، ولا تُسلط علينا من لا يرحمنا"([6]). "اللهم اغفر لنا وارحمنا و ارض عنا وتقبل منا وأدخلنا الجنة وقنا من النار وأصلح لنا شأننا كله، اللهم أصلح ذاتَ بَيْنِنَا وأَلِّف بيْنَ قلوبنا

---

رَءُوفًا رَحِيمًا يَا خَيْرَ الْمَسْئُولِينَ وَيَا خَيْرَ الْمُعْطِينَ"، وانظر: سليمان بن أحمد الطبراني، كتاب الدعاء للطبراني ، باب الدُّعَاءِ بِعَرَفَاتٍ، رقم الحديث: 804

[1])رواه الترمذي، في كتاب الدعوات، باب حدثنا أبو كريب، برقم 3482، وأبو داود، كتاب الوتر، باب في الاستعاذة، برقم 1549، والنسائي، كتاب الاستعاذة، الاستعاذة من الشقاق والنفاق، برقم 5470، وأحمد، ج 11،ص120، برقم 6561، وابن أبي شيبة،ج10،ص192، وعبد الرزاق، ج 10،ص 439، وصححه العلامة الألباني في صحيح سنن أبي داود، برقم 1384 – 1385، وفي صحيح الجامع، برقم 1297.

[2])ورد مقيدا ومطلقا في عدد من الآيات منها قوله تعالى: في الاية20من سورة النور{ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ }،والاية10من سورة الحشر{ رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ }،الاية207 من سورة البقرة{ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ }.

[3]){الرحمان الرحيم}اسمان رفيقان اختصهما الله لرحمة عباده وقرنهما معا باسمه {الله}في114مرة بعدد سور القران الكريم، وقرن اسميه جل جلاله{الرحمان الرحيم} في 4ايات من القران وهي:الايتان3-4 من الفاتحة،الاية163 من البقرة،الايتان1-2 من سورة فصلت،الاية22 من الحشر، كما اقترن اسمه{الرحيم} بغيره من اسمائه جل جلاله{كالتواب والعزيز والغفور والرؤوف والودود والرب والبر}وغيرها تنبيها منه سبحانه وتعالى لعباده لكي يدعوه عز وجل باسمه{الرحيم}مقرونا بالاسم الذي يصلح لقضاء حوائجهم.

[4])ورد في عدد من سور القران بمختلف اشتقاقاته اللفظية، ومنها:الاية 49 من سورة الحجر{ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ}،وفي الاية82 من سورة طه{وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى}،الاية14 من سورة الجاثية{قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}،وفي الاية41 من سورة ابراهيم{رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ}.

[5]) أي : بأن نستعملها في طاعتك . قال ابن الملك : التمتع بالسمع والبصر إبقاؤهما صحيحين إلى الموت. وإنما خص السمع والبصر بالتمتيع من الحواس لأن الدلائل الموصلة إلى معرفة الله وتوحيده إنما تحصل من طريقهما ؛ لأن البراهين إنما تكون مأخوذة من الآيات ، وذلك بطريق السمع ، أو من الآيات المنصوبة في الآفاق والأنفس ، فذلك بطريق البصر ، فسأل التمتيع بهما حذراً من الانخراط في سلك الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة. ولما حصلت المعرفة بالأولين [ أي : السمع والبصر ] ، وترتب عليها [ أي : على المعرفة بالله ] العبادة ، سأل القوة ليتمكن بها من عبادة ربه.والمراد بالقوة : قوة سائر الأعضاء والحواس أو جميعها ، فيكون تعميماً بعد تخصيص .وانظر: أبو زكريا محي الدين النووي، الأذكار من كلام سيد الأبرار المسمى حلية الأبرار وشعار الأخيار، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح،دمشق،1971،حديث رقم299.

[6]) رواه الترمذي، رقم الحديث 3502 وقال:(حسن غريب).وصححه الألباني في " صحيح الترمذي."

واهدنا سُبل السلام([1])[ص8]، ونجّنا من الظلمات إلى النور ([2]) ، وجَنِّبْنَا الفواحشَ([3]) ما ظهر منها وما بطن([4])، اللهم بارك لنا في أسماعنا وأبصارنا وقلوبنا وأزواجنا وذرياتنا وتُب علينا إنك أنت الثواب الرحيم([5])، اللهم اجعلنا شاكرين لنعمك([6]) مُثنين بها ([7])عليك([8]) قابلين لها([9])وأتمها علينا([10])" ([11])، اللهم ارزقنا من فضلك ولا تحرمنا رزقك وبارك لنا فيما رزقتنا واجعل غِنَانا بك واجعل رغبتنا فيما عندك ([12])، {اللهم فاطر

---

[1]) سُبل: جمع سبيل، وهي الطرق وانظر المعجم الوسيط، ابراهيم انيس واخرون،م.س،ج2،مادة(سبل)، ومعناها في الحديث أي دلنا ووفقنا إلى الطريق الذي فيه السلامة من الآفات والمهلكات والضلالات، بالقيام بصالح الأعمال من الواجبات والمستحبات، واجتناب المحرمات والمكروهات، حتى توصلنا إلى دار السلام وهي الجنة" ،مصداقا لقوله تعالى في سورة الأنعام، الآية 127:{لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ}.

[2]) أي أنقذنا من ظلمات الدنيا والتي أعظمها الشرك، والكفر، والنفاق، والفسوق، والمعاصي، وغيرها من الشرور إلى نور الطاعات والصالحات، والتي أعظمها الإيمان، والتوحيد الخالص للَّه، وقد جَمَعَ ﷺ كلمة (ظلمات)،وَوَحَّد كلمة (النور)لأن طرق الشر كثيرة، وطريق الحق واحد، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى في سورة الأنعام، الآية1: { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ }.

[3]) قبائح الذنوب والكبائر مثل الزنى واللواط، وانظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، بدون تاريخ،ج1،ص81.

[4]) أي أبعد عنا قبائح الذنوب القولية والفعلية التي تستقبحها كل العقول السليمة، الظاهرة منها، والباطنة، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى في سورة الأنعام، الآية 151:{وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} ، فسمَّاها اللَّه فواحش لتناهي قبحها، ففيه بيان أن العبد لا قوة له إلا باللَّه تعالى، لضعفه وعجزه في دفع الشرور، والسيئات، والمهلكات، وأنه لا غنى له عن ربه طرفة عين في كل أموره.

[5]) أي الرّجاع بعباده إلى مواطن النجاة، والتوّاب اسم من أسماء اللَّه الحسنى الدال على كثرة قبول توبة عباده، فهو يقبل توبة عبده كلما تكررت توبته لربه إلى ما لا نهاية

[6]) أي إنعامك، بأن توفّقنا إلى شكر نعمك التي لا تُحصى في الليل والنهار، وفي السرّ والعَلَن، فإن شكرها يقيض حفظها ودوامها، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى في سورة إبراهيم، الآية 7:{وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ}.

[7]) أي من الثناء، وهو المدح، والمراد هنا التحدث بالنعم، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة، الآية 231:{وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ}،وقوله عز وجل في سورة الضحى، الآية11:{ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ}.

[8]) سقطت من نص التقييد.

[9]) بالقول، والعمل والاعتراف، والتحدّث به.

[10]) فيه طلب حفظ النعم، ودوامها، وبقائها، وانظر:- زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي(المتوفى: 1031هـ )، فيض القدير شرح الجامع الصغير، نشر المكتبة التجارية الكبرى ، مصر،1356،ج2،ص118.

[11]) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب التشهد، برقم 969، والحاكم، واللفظ له ،ج1،ص 265، وقال :(صحيح على شرط مسلم)، ووافقه الذهبي،ج1،ص26، وابن حبان، ج 3، ص277، وبمحوه في الأدب المفرد، ص122، ومسند البزار، ج 5،ص153، وقال عنه الألباني في صحيح الأدب المفرد، برقم 630 :(صحيح).

[12])"حدثنا محمد بن بشر حدثنا مسعر عن حبيب بن أبي ثابت عن رجل عن سعيد بن جبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اللهم ارزقنا من فضلك ولا تحرمنا رزقك ، وبارك لنا فيما رزقتنا ، واجعل رغبتنا فيما عندك ، واجعل غنانا في أنفسنا" .وانظر: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، دار الفكر،1994،ج7،ص63، كتاب الدعاء " ما كان يدعو به النبي".

السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة}([1])،أنت رب كل شيء والملائكة يشهدون أنك لا إله إلا أنت، فإنا نعوذ بك من شر أنفسنا ومن شر الشيطان الرجيم وشِرِكِه ان اقترف على أنفسنا سوءا أَوْ نَجُرَّهُ إِلَى مُسْلِمٍ ([2]).

وقد انتهى ما أردناه من الأدعية القرآنية والكلمات النبوية، فلنُوجه الوجه إلى الدعاء لإخواننا بَدْواً بذلك وإلى أشياخنا وأشياخهم حَملةَ الشريعة ومُتلقنوا الحجة والمرتبة الرفيعة، إذ هم آباءنا الأقدمون وهُداتنا المقدسُّون بأنوارهم نهتدي فنُبصِر و نستبصر وإلى غاياتهم نحن (ماضون)([3])،أفضل و أطوار العصر فلهم دوننا قَصَبُ السبق ولهم علينا في كل الأحوال أعظم الحق، فنسأله سبحانه أن يُجازيهم عنا أفضل الجزا، ويمنحهم دار السلام دار الجزا، ثم من ولاه الله أمورنا ولنرغب إلى الله جل جلاله أشد الرغبة في ذلك وليكن معظمه إلى الدار الآخرة، قال الإمام محيي الدين النووي في الحلية([4]):"(...) ينبغي أن يلج في الدعاء وأن يدعي بالأمور المهمة والكلمات الجامعة، وأن يكون معظم ذلك أو كله في أمور الآخرة وأمور المسلمين وصلاح سلطانهم، وسائر ولاة أمورهم وفي توفيقهم للطاعات وعِصمتهم من المخالفات، وتعاونهم على البر والتقوى وقيامهم بالحق واجتماعهم عليه، وظهورهم على أعداء الدين وسائر[ص9]المخالفين"، وقال العرضوني رضي الله عنه في سراجه([5])، قال الفضيل بن عياض رضي الله عنه :"لو ظفرتُ ببيت المال لأخذتُ من حلاله وصنعت منه أطيب طعام ودعوت (الصالحين) ([6]) وأهل الفضل من الأخيار والأبرار فإذا فرغوا من الأكل، قلت: تعالوا ندعو ربنا أن يُوفق مَلكنا وسائر من يلي علينا وجعل الله أمرنا"، ولابن العربي([7]) رضي الله عنه في سراجه([8]) روى عن الفضيل وابن المبارك كلمة بديعة من الجود

---

[1])سورة الزمر الاية46.

[2]) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيل ، قَالَ : حَدَّثَنِي أَبِي ,قَالَ ابْنُ عَوْفٍ وَرَأَيْتُهُ فِي أَصْلِ إِسْمَاعِيل ، قَالَ : حَدَّثَنِي ضَمْضَمٌ ، عَنْ شُرَيْحٍ ،عَنْ أَبِي مَالِكٍ ، قَالَ : قَالُوا:" يَا رَسُولَ اللَّهِ ، حَدِّثْنَا بِكَلِمَةٍ نَقُولُهَا إِذَا أَصْبَحْنَا وَأَمْسَيْنَا وَاضْطَجَعْنَا فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ، أَنْتَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ، وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ أَنَّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، فَإِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ أَنْفُسِنَا، وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَشِرْكِهِ، وَأَنْ نَقْتَرِفَ سُوءًا عَلَى أَنْفُسِنَا أَوْ نَجُرَّهُ إِلَى مُسْلِمٍ " . وانظر: سنن أبي داود ، كِتَاب الْأَدَبِ ( أَبْوَابُ النَّوْمِ )، باب مَا يَقُولُ إِذَا أَصْبَحَ ،رقم الحديث: 4422.

[3])ورد(مضون)

[4]) هو كتاب الأذكار من كلام سيد الأبرار المسمى حلية الأبرار وشعار الأخيار، م.س.

[5])انظر:مؤلفات مغربية في الصلاة والتسليم على خير البرية ﷺ، مجلة دعوة الحق، العدد176.

[6])ورد(الصلحين)

[7])هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الأشبيلي، ولد سنة468هـ/1076م، بإشبيلية وبها نشا وحفِظ القرآن الكريم ، ثم أتْقن العربيَّة والشعر وعلم الحساب على يد أبيه وخالِه، وجلس إلى العُلماء واستمع منهم، حتَّى أصبح من حفَّاظ الحديث، وبلغ رتْبة الاجتهاد في علوم الدين، كما برع في الشِّعر والأدب.توفي سنة 543هـ/1148م،بمدينة فاس وبها دفن ،وقبره شهير خارج بوجلود بباب المكينة. وانظر:-"أعلام الأندلس: القاضي أبو بكر ابن العربي"،-14-مجلة دعوة الحق،العدد191.

[8])له كتابين متشابهين في الاسم ،الاول هو سراج المريدين وموفي سبيل المهتدين،وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 20348 ب. والثاني هو سراج المهتدين في آداب الصالحين وهو أصغر حجما من الاول وتوجد نسخة منه بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 1473. ويعد كتاب " سراج المهتدين" هو آخر ما كتب ابن العربي، وقد أحال فيه على أكثر كتبه، ومن بينهما كتاب " سراج المريدين".و انظر :-فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية من سنة 1936- 1955،ص458.-سراج المهتدين في آداب الصالحين، لابن عربي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،2009.

والإيثار على أنفسهما كافة لأنهما قالا: "لو كانت لنا دعوة مستجابة لجعلناها في السلطان" ([1])، يَغْنِيَانِ لِما فيه من صلاح العامة واستقامة الأمر وإصلاح ذات البَيْنِ، أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا للعمل بطاعته وأن يعصمنا من مخالفته ويُعيننا على البر والتقوى الموصل إلى جَنَّتِه، وأن يجمعنا على القيام بالحق وإتباع شريعته، وأن يظهرنا على المخالفين المعاندين من أعداء الدين، إنه سبحانه وتعالى على ما يشاء قدير([2]) وبالإجابة جدير.

وصلى الله على سيدنا ومولانا إبراهيم إنك حميد مجيب، ونُصلي أيضا على ساداتنا وموالينا إخوانهما النبيئين وجميع من تبعهم إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، ويرحم الله عبدا قال آمين، والله الله إخواننا أن يدعو أحد في هذا المجلس على أحد بسوء واقتدوا بأشرف الخلق، إذ كان يُؤديه الكفار وهو يدعوا لهم بالهداية، "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون"([3])، وإذا كان الدعاء للكفار بالهداية فما تقول في إخوانك المؤمنين الذين جمعهم وإياك الإسلام ومجتمعون في دار السلام، وقد قال مولانا: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم [ص10]بنعمته إخوانا﴾([4])، وقال جل وعلا حِكاية عن قولِ السَّلَفِ رضوان الله عليهم:﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾([5])، لكن دعاء مولانا رسول الله ونبينا حبيب الخلق عند الله: "اللهم أصلح ذاتَ بيْنِنا"

---

[1]) روى أبو نعيم في الحلية ،ج8،ص91:" قال : حدثنا محمد بن ابراهيم ، حدثنا أبو يعلى ، حدثنا عبد الصمد بن يزيد البغدادي – ولقبه من دونه – قال سمعت الفضيل بن عياض يقول : " لو أن لي دعوةً مستجابةً ما صيرتها إلا في الإمامِ . قيل له :وكيف ذلك يا أبا علي ؟ قال : متى ما صيرتها في نفسي لم تجزني ، ومتى صيرتها في الإمامِ فصلاحُ الإمامِ صلاحُ العبادِ والبلادِ . قيل : وكيف ذلك يا أبا علي ؟ فسر لنا هذا . قال : أما صلاحُ البلادِ فإذا أمن الناسُ ظلمَ الإمامِ عمروا الخرابات ونزلوا الأرض ، وأما العبادُ فينظر إلى قومٍ من أهلِ الجهلِ فيقولُ : قد شغلهم طلبُ المعيشةِ عن طلبِ ما ينفعهم من تعلمِ القرآنِ وغيرِهِ ، فيجمعهم في دارٍ خمسين خمسين أقل أو أكثر ، يقولُ للرجلِ :لك ما يصلحك ، وعلّم هؤلاءِ أمرَ دينهم ، وانظر ما أخرج اللهُ عز وجل من فيهم مما يزكى الارض فردهُ عليهم . قال : فكان صلاحُ العبادِ والبلادِ ، فقبل ابنُ المباركِ جبهتهُ وقال : يا معلمَ الخيرِ ؛ من يحسنُ هذا غيرك" .وقد أوردها ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن جوزي،الدمام،1994، ج1، ص641 بغير إسناد ، وقال سمير الزهيري في تخريجه في الحاشية(صحيح)، وعبد الصمد بن يزيد هو المعروف بمردويه ، أبو عبد الله الصائغ ، خادم الفضيل بن عياض كان ثقة من أهل السنة والورع .ورواها أيضا بدون إسناد محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي الحنبلي، في كتابه طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ،نشر الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة العربية السعودية،1999،ج2،ص36 .وقد رد الشيخُ بكر بن عبد الله أبو زيد نسبةَ هذه المقولةِ إلى الإمامِ أحمدَ في كتابه التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل. دار العاصمة ، الرياض،1413هـ ،ص 76 فقال :" ومنها : القولةُ المشهورةُ : " لو كان لي دعوة صالحة لصرفتها إلى الإمام ".

[2]) ورد الاسم معرفاً مطلقاً بمختلف اشتقاقاته اللغوية، على وجه المدح والكمال والتعظيم في قوله تعالى:في الاية65من سورة الانعام{قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ }،الاية38من سورة الاحزاب{وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً}.

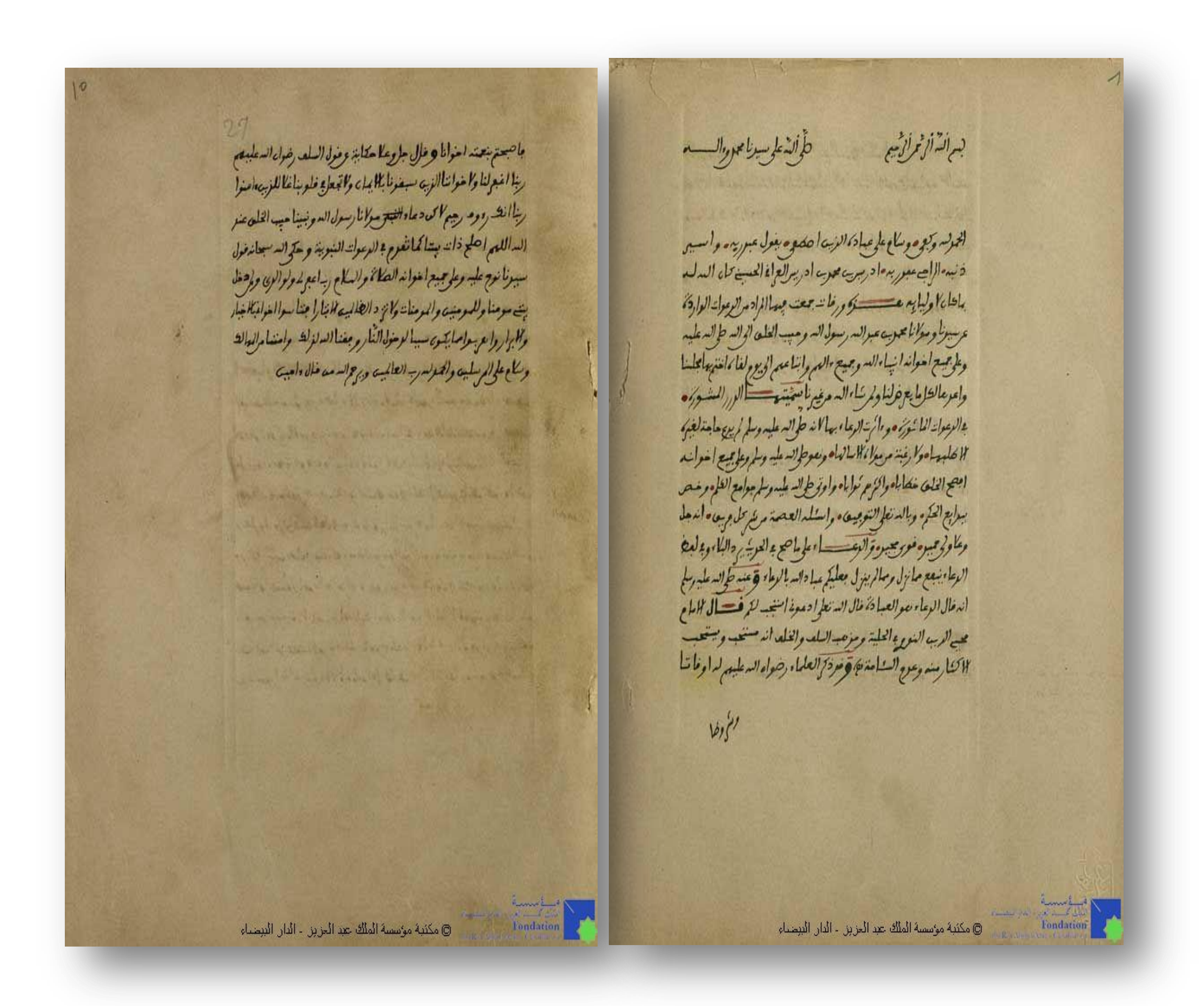
[3]) ورد في الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه كنت أنظر إلى رسول الله يحكى أن نبيا من الانبياء ضربه قومه فأدموه وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون"، و قال ابو عبد الله محمد ابن القيم الجوزية رحمه الله في كتابه عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق إسماعيل بن غازي مرحبا، نشر مجمع الفقه الإسلامي ،جدة،1429هـ:"فتضمنت هذه الدعوة العفو عنهم والدعاء لهم والاعتذار عنهم والاستعطاف بقوله لقومي".

[4])سورة ال عمران الاية103

[5])سورة الحشر الاية10

كما تقدم في الدعوات النبوية، وحكى الله سبحانه قول سيدنا نوح عليه وعلى جميع إخوانه الصلاة والسلام: ﴿رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا و للمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارا﴾([1])، فَتَأَسَّوا إخواني بالأخيار والأبرار واهربوا مما يكون سببا لدخول النار، ووفقنا الله لذلك وأُمَّتَنَا من الهلاك ،وسَلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ويرحم الله من قال آمين.

**صورتان لبداية ونهاية التقييد**



[1])سورة نوح الاية28

**العنصر الثالث: جوابه لسؤال عن بعض ما ورد في سبب منع نزول المطر.**

**1:تعريف الوثيقة**: توجد نسخة منها مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، وهي عبارة عن جواب عن بعض ما ورد في سبب منع نزول المطر،ويقع في6ورقات ،تحت رقمMs531_M6 ، ضمن مجموع، وكتب بخط مغربي دقيق باللون الأسود، ومسطرته مختلفة بين14-17،ومقياسه14×24، وبه تعقيبات وخالي من الطرر، ومن اسم الناسخ وتاريخ النسخ وتاريخ تأليفه.

**2:نص الوثيقة**:[ص1]بسم الله الرحمن الرحيم، الصلاة والسلام على سيدنا محمد خير المرسلين، الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، سُئلتُ عن بعض ما ورد في سبب منع نزول المطر فأجبت في الحين، فقلتُ والله المستعان: سبب منع نزول المطر العِصيَان، قال البخاري في صحيحه: "باب انتقام الرب مِن خلقِه بالقَحطِ إذا انتهكَت محارِمُه" ثم بيض لها ولم يذكر حديثا، قال ابن رشيد" أليَقُ شيء بها حديث عبد الله بن مسعود" يعني المذكور ثاني في باب الاستسقاء، نقله ابن حجر ومسلمة، والحديث هو حديث مسروق، قال "كنا عند عبد الله فقال إن النبي ﷺ لما رأى مِن الناس إدبارا قال اللهم سبعا كسبع يوسف فأخذتهم سنة حصدت كل شيء حتى أكلوا الجلودَ والميتة والجِيف، وينظر أحدهم إلى السماء فيرى الدخان من الجوع، فأتاه أبو سفيان فقال يا محمد إنك تأمر بطاعة الله وبصلة الرحم، وإن قومَك قد هلكوا فادع الله لهم، قال الله ﴿فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين﴾([1]) إلى قوله: ﴿إنكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى﴾([2]) فالبطشة اليوم كبرى"، وأخرج الترمذي في السنن والبيهقي عن علي عنه ﷺ أنه قال: "إذا ظهرت في أمتي خمس عشرة خِصلة فقد حل بها البلاء، قيل وما هي يا رسول الله، قال إذا كان المغنم دولا، وإذا كانت الأمانة مغنما والزكاة مغرما، وأطاع الرجل زوجته وعَقَّ أُمه وبر صديقه وجفا أباه، وارتفعت الأصوات في المساجد وكان زعيم القوم أرذلهم، ويكرم الرجل مخافة[ص2] شره، وشربت الخمر ولبس الحرير واتخذت القينات والمعازف، ولعن آخر هذه الأمة أولها، فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء او خسفا او مسخا"، وفي رواية الترمذي عن أبي هريرة بمعناه وخسفا ومسخا وقذفا وآيات تتابع كتابع([3]) قد انقطع سلكه فتتابع، وأخرج الطبراني عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "خمسٌ بخمسٍ ما نقض قوم العهد إلا سلَّط الله عليهم عدوهم، وما حكموا بغير ما أنزَل الله إلا فشا فيهم الفقر، ولا ظهر فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت، ولا نقصوا المكيال إلا مُنعوا النبات وأخذوا بالسنين، ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم القطر"، وعن عبد بن بريرة عن أبيه عنه صلى الله عليه وسلم انه قال: "ما نقض قوم العهد قط إلا كان القتل بينهم، ولا ظهرت الفاحشة في قوم قط إلا سلط الله عليهم الموت، ولا منع قوم الزكاة إلا حبس عنهم القطر"، وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "يا معشر المهاجرين خصال خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدركوهن لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أُخذوا بالسنين وشدة، وجور السلطان عليهم ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا

---

[1])سورة الدخان الاية10

[2])سورة الدخان الايتان14-15

[3])غموض كلمة

منعوا القطر من السماء ولا البهائم لم يمطروا ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله الا سلط الله عليكم عدوهم من غيرهم، فاخذوا بعض ما كان في أيديهم وما لم يحكم أئمتهم بكتاب الله، وسخروا فيما أنزل الله عز وجل الا جعل الله باسهم بينهم ، وقد قال الله عز وجل ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾([1])، وقد أُعلم بما كان من قبل هذه الأمة، وبما (يكون)([2]) منها إلى قيام الساعة" .

وثبت عن أبي سعيد عنه ﷺ[ص3] "لتتبعن سنن الذين من قبلكم"، وفي رواية "من كان قبلكم شبرا شبرا وذراعا بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه"، وللحاكم عن ابن عباس "حتى إن أحدهم جامع امراته بالطريق لفعلتموه"، ولأبي سعيد "قالوا يا رسول: اليهود والنصارى"، قال فمن قال ابن حجر الذي يظهر أن التخصيص إنما وقع بجحر الضب وان ذلك لشدة ضيقه ورداءته ومع ذلك فأنهم لاقتفائهم أثارهم وإتباعهم طريقهم لو دخلوا في سلك هذا الضيق الردي لوافقوهم، قال عياض: "الشبر والراع الضيق ودخول الجحر تمثيل للاقتداء بهم في كل شيء مما نهى الشرع عنه وذمه"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "فمن هو استفهام إنكار ليس المراد غيرهم"، وقال في موضع: "فمن هم غير أولئك"، وقد أخرج الطبراني المستورد بن شداد رفعه" لا تترك هذه الأمة شيئا من سنن الأولين حتى تأتيه"، قال ابن بطال "أعلم ﷺ أن أمته ستتبع المحدثات من الأمور والبدع، والأهواء لما وقع للأمم قبلهم، وقد انذر في أحاديث كثيرة بان الآخر شر والساعة لا تقوم إلا على شرار الناس، وأما الدين إما يبقى قائما عند خاصة من الناس"، قال ابن حجر: "وقد وقع معظم ما انظر به صلى الله عليه وسلم وسيقع بقية ذلك، قال واستدل ابن عبد البر في باب دم القول بالرامي إذا كان على غير أصل بما أخرجه عن عروة، قال لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم فأحدثوا فيهم القول بالرأي فاضلوا بني إسرائيل وكان يقول السنن السنن، فإن السنن قوام الدين".

وكان ابن شهاب يدم ما وقع الناس فيه من الرامي وتركهم السنن، وقال: "إن اليهود و(النصارى)([3]) إنما سلبوا من العلم الذي كان بأيديهم[ص4] حين([4]) الرامي واخذوا فيه"، وأخرج ابن أبي خيثمة عن انس قيل: "يا رسول الله متى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال إذا ظهر فيكم ما ظهر في بني اسرائيل، إذا ظهر الادهان في خياركم والفحش في شراركم والملك في صغاركم والفقه في أرذلكم"، وفي مصنف قاسم بن أصبغ بسند صحيح عن عمر: "فساد الناس إذا جاء العلم من قبل الصغير استعصى عليه الكبير وصلاح الناس اذا جاء العلم من قبل الكبير تبعه عليه الصغير" ، وذكر أبو عبيد أن "الصغير في هذا صغير القدر لا السن"، وقد جاء في غير حديث ان هذه الأمة خسف وقذف ومسخ ورجم وذلك بشربهم الخمر ولبسهم الحرير واتخاذهم القينا تواكلهم (الربا)([5]) وقطعهم الرحم، إلى غير ذلك مما نهى الشرع عنه وذمه فيما تقدم عن عياض، وقد اقتصرنا على ما تيسر

---

[1])سورة الحشر الآية 7

[2])ورد(يكو)

[3])ورد(النصرى)

[4])بياض كلمة

[5])ورد(الرب)

لنا في الجب، والأحاديث في ذلك كثيرة في الترغيب في الوعد والوعيد ولولا الإطالة لذكرت منها ما هو مقنع، قلت وكفى بهذا وعيد، فمن اتبع هوى نفسه وغفل عن طاعة مولاه في سره وجهره واعرض عن ما يجازى عليه من الخير في الدنيا والآخرة وعند شدة السؤال في رمه، جعلنا الله من المستمسكين بالعروة الوثقى وأرقى العالمين درجة وارتقى، وهو سيدنا ومولانا محمد المصطفى الذي من استمسك به لا يضل ولا يشقى، صلى الله عليه وعلى اله وأصحابه الذين هو أفضل العالمين في الدنيا والآخرة حقا.

خاتمة: ولنرجع إلى القصة التي تقدمت أول التغيير من دعائه ﷺ على قومه بسبع وانتقام منهم بالقحط واذكرها بطولها، قال الثعالبي في تفسير قوله تعالى {فارتقب يوم [ص5]تأتي السماء بدخان مبين}([1]) فارتقب فانتظر يا محمد في النقمة منهم وقتا يحول بينهم وبين السماء دخان من شدة الجوع، يوم تأتي السماء بدخان مبين اختلفوا في هذا الدخان ما هو ومتى ،فروى الأعمش ومسلم بن صبيح عن مسرور قال: "كنا عند عبد الله ابن مسعود جلوسا وهو مضطجع بيننا فاتاه رجل فقال يا أبا عبد الرحمان إن قاصا عند أبواب كندة يقول في قوله تعالى ﴿يوم تأتي السماء بدخان مبين﴾([2]) أنه دخان يأتي يوم القيامة فيأخذ بأنفاس الكفار والمنافقين وأسماعهم وأبصارهم ويأخذ المومنون منه شبه الزكام، فقام عبد الله وجلس وهو غضبان فقال يا ايها الناس اتقوا الله من علم شيئا فليقل بما يعلم ومن لا يعلم فليقل الله اعلم، فان الله قال لنبيه ﷺ ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾([3]) وسأحدثكم عن ذلك أن قريشا لما أبطأت على الإسلام واستعصت على رسول الله ﷺ دعا عليهم وقال: اللهم سبع سنين كسنين يوسف، فأصابهم من الجهد والجوع ما أكلوا العظام والميتة والجلود وجعلوا يرفعون أبصارهم إلى السماء فلا يرون إلا الدخان من ظلمة أبصارهم من شدة الجوع فجاءه أبو سفيان بن حرب فقال يا محمد انك جئت تأمر بطاعة الله وصلة الرحم وأن قومك قد أهلكوا فادعوا لهم فانه ملك مطيعون، فقال الله تعالى فقالوا{ربنا اكشف عنا العذاب إنا مومنون}([4]) فدعا فكشف عنهم فقال الله تعالى: ﴿إنا كاشفو العذاب قليلا إنكم عائدون﴾([5]) الى كفركم ﴿يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون﴾([6]) فعادوا فانتقم الله منهم يوم بدر"، فهذه خمس قد مضين الدخان واللزام والبطشة والقمر والروم وقيل اللزام يوم بدر والبطشة [ص6]الكبرى يوم الفتح والروم غلبت الروم، وقال آخرون بل هو دخان يجيء قبل قيام الساعة فيدخل في أسماع الكفار والمنافقين حتى يكون كالرأس الخبير ويعتري المومن كهيئة الزكام وتكون الأرض كلها([7]) أوقد فيه نار وليس له حضاض، قالوا ولم يأت بعد وهو آت، وهذا قول ابن عباس وابن عمر والحسن وزيد بن علي يدل عليه ما اخبرنا عقيل يرفعه إلى ربعي بن حراش قال سمعت حذيفة اليمان يقول قال رسول الله ﷺ أول الآيات الدخان

---

[1]) الاية 10 من سورة الدخان

[2])الاية 10 من سورة الدخان

[3])الاية86من سورة ص

[4])الاية 12 سورة الدخان

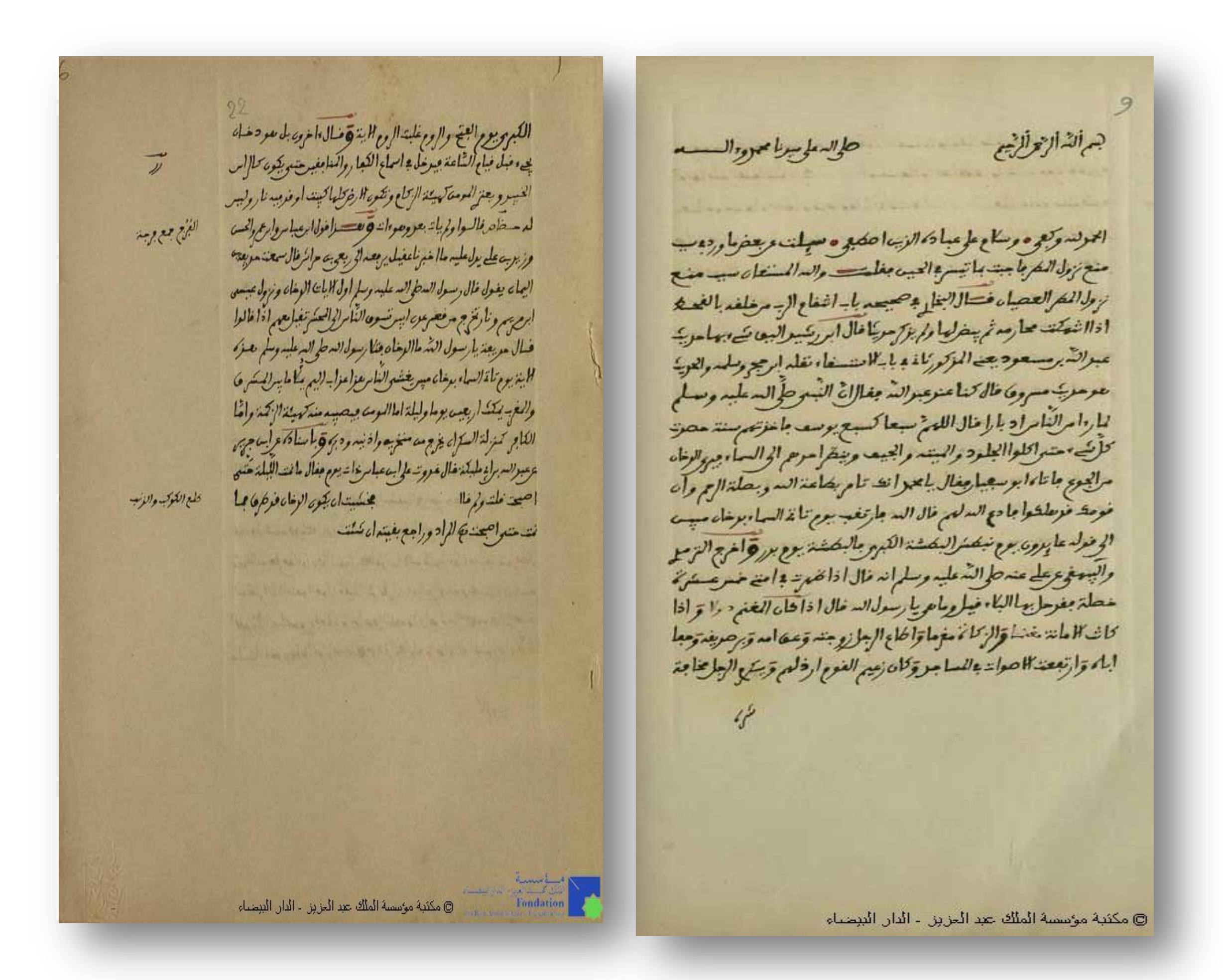
[5])الاية15من سورة الدخان

[6])الاية16من سورة الدخان

[7])غموض كلمة

ونزول عيسى ابن مريم ونار تخرج من قعر عدن ليس تسوي الناس الى المحشر تقيل معهم إذا قالوا قال حذيفة يا رسول الله ما الدخان ، فقال رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿يوم تأتي السماء بدخان مبين﴾([1]) يغشى الناس هذه عذاب أليم يملأ ما بين المشرق والمغرب ويمكث أربعين يوما وليلة، أما المومن فيصيبه منه كهيئة الزكمة، وأما الكافر كمنزلة السكران يخرج من منخريه وأذنيه ودبره. وبإسناده عن أبي جرير عن عبد الله بن أبي مليكة قال: غدوت على ابن عباس ذات يوم فقال: ما نمت الليلة حتى أصبحت قلت: ولم؟ قال: طلع الكوكب والذنب فخشيت لن يكون الدخان قد طرق فما نمت حتى أصبحت. انتهى المراد وراجع بقيته إن شئت.

**صورتان لبداية التقييد ونهايته:**


بسم الله الرحمن الرحيم
صلى الله على سيدنا محمد وآله


[1]) الاية 10 من سورة الدخان

**العنصر الرابع: شرحه لحديث الدر المرقوم في "أصحابي كالنجوم".**

**1:تعريف الوثيقة**: توجد نسخة منها مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، و هي عبارة عن جواب حول صحة حديث "أصحابي كالنجوم" وسنده وشرحه، ويقع في7ورقات و 7اسطر تحت رقم1 Ms531_M،ضمن مجموع، وكتب بخط مغربي دقيق باللون الأسود، و مسطرته مختلفة بين7-18،و مقياسها14×24،وبه تعقيبات وهو خالي من الطرر، ومن اسم الناسخ وتاريخ النسخ ،وتاريخ تأليفه هو هلال ذو القعدة عام 1182هـ/يناير1773م .

**2: نص الوثيقة:**[ص1] بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله، "الدر المرقوم في حديث أصحابي كالنجوم"، الحمد لله وكفا وسلام على عباده الذين اصطفى، سئلت عن قول الخراز ، وخبر جاء على العموم، وهو(**أصحابي كالنجوم**)، فأجبت بأنه لم يصح فطلب مني بيان ذلك، فقلت والله المستعان، ذَكَرَهُ ابن أبي جمرة في شرح البخاري وسبقه القاضي عياض في الشفا، معلقا وسبقه شيخه ابن رشد([1]) فأورده كذلك في البيان والتحصيل([2]) وأورده الرافعي([3])في الشرح([4])، قال الحافظ ابن حجر([5]) في تخريجه: أخرجه عبيد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر وحمزة ضعيف جدا([6]). وأقول قال الترمذي([7]) في الجامع([8]) ضعيف في الحديث، وقال ابن حبان في دليل الضعفاء([9]) ينفرد عن الثقات بالموضوعات، قال ابن معين ليس

---

[1]) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ،المتوفى 520هـ/(1126-1127م).وانظر: محمد الدباغ، مجلة دعوة الحق العدد323، جمادى 2 1417/ نونبر 1996.

[2])هو كتاب" البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة"، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ،ط2،1998،في18جزء ومجلدان للفهارس

[3])هو عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني ،المتوفى سنة 623هـ/( 1226-1227م).

[4])هو كتاب فتح العزيز بشرح الوجيز ويعرف بالشرح الكبير، وشرح فيه كتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي المتوفى 505 هـ/(1111-1112م).نشر دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ. ونشر دار الكتب العلمية، بيروت ،1997.

[5])هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكناني العسقلاني الشافعي. ولد سنة 773هـ/1372م،وأصله من عسقلان بفلسطين،وتوفي سنة852هـ/1448م،وكانت له مؤلفات كثيرة منها: فتح الباري في شرح صحيح البخاري؛ الإصابة في تمييز أسماء الصحابة؛ تهذيب التهذيب؛ تقريب التهذيب في أسماء رجال الحديث؛ لسان الميزان؛ أسباب النزول؛ تعجيل المنفعة برجال الأئمة الأربعة؛ بلوغ المرام من أدلة الأحكام؛ تبصير المنتبه في تحرير المشتبه؛ إتحاف المهرة بأطراف العشرة؛ طبقات المدلسين؛ القول المسدّد في الذَّب عن مسند الإمام أحمد .

[6]) هنا وردت طرة ونصها:" حمزة النصيبي ضعيف جدا".

[7]) هو محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي الترمذي، ولد في ترمذ وهي مدينة جنوب أوزبكستان سنة209هـ/824م، وكان يُضرب به المثل في الحفظ.والورع والزهد، توفي سنة279هـ/892م، وخلف انتاجا فكريا غزيرا ابرزه: السنن والشمائل المحمدية .

[8]) هو كتاب سنن الترمذي المسمى بـ "الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل"، وقد تعددت طبعاته .

[9]) هو كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، اشتهر هذا الكتاب باسم "المجروحين"، وقد يُطلق عليه اسم "الضعفاء"، وقد يُطلق عليه اسم: "أسماء الضعفاء"، ووقع في النسخة الخطية المودعة بدار الكتب المصرية اسم الكتاب: "معرفة المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، وطبع الكتاب باسم "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين" وكل هذه الأسماء صحيحة لا إشكال فيها، وقد بين الإمام ابن

بشيء . وأورد حديثه ابن الجوزي([1]) في الموضوعات([2]) وقال: "يضع"، وفي مقتضب التهذيب "تركوه"، ولفظ المتن عند غيره "مثل أصحابي مثل النجوم يهتدى بها فبأيهم اقتديتم بقوله اهتديتم"، ورجاله سوى النصيبي ثقات ،وقد أورده أبو عمر بن عبد البر([3]) في كتابه فضل العلم ([4]) بلفظ معلقا "إنما أصحابي مثل النجوم فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم، فقال واستناده لا يصح، ويرويه عن نافع ([5]) من يحتج به"، قال الحافظ ورواه الدارقطني([6]) في غرائب مالك ([7]) من طريق جميل بن يزيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وجميل لا يعرف ولا أصل له من حديث مالك ولا من فوقه([8])، [ص2] ومن عند الدارالقطني أورده في اللسان وزاد والخطيب في الرواة، عن مالك وقال قال الدارقطني لا يثبت عن مالك ورواته مجهولون، قال الحافظ في التخريج: وذكره البزار من

---

حبان في مقدمة كتابه "الثقات" أنه اختصر كتابيه "الثقات "و"الضعفاء" من كتابه "التاريخ الكبير" وذلك لما رأى من صعوبة تناول ما في هذا الكتاب الكبير لأنه جمع فيه بين الثقات والمجروحين، كما أنه أشار إلى سبب تأليفه لكتاب "المجروحين" في المقدمة فقال: "أما بعد: فإن أحسن ما يدخر المرء من الخير في العقبى، وأفضل ما يكتسب به الذخر في الدنيا حفظ ما يعرف به الصحيح من الآثار، ويميز بينه وبين الموضوع من الأخبار، إذ لا يتهيأ معرفة السقيم من الصحيح، ولا استخراج الدليل من الصريح، إلا بمعرفة ضعفاء المحدثين والثقات، وكيفية ما كانوا عليه من الخلاف، وأما الأئمة المرضيون، والثقات المحدثون فقد ذكرناهم بأنسابهم، وما يعرف من أنبائهم، وإني ذاكر ضعفاء المحدثين وأضداد العدول من الماضين ممن أطلق أئمتنا عليهم القدح، وصح عندنا فيهم الجرح، وأذكر السبب الذي من أجله جرح، والعلة التي بها قُدِح، ليرفض سلوك الاعوجاج بالقول بأخبارهم عند الاحتجاج، وأقصد في ذلك ترك الإمعان والتطويل، وألزم الإشارة إلى نفس التحصيل، وبالله أستعين على السراء في المقالة".وقد طبع الكتاب أول الأمر في المطبعة العزيزية بحيدر آباد، الهند، سنة 1970م.ثم طبع بتحقيق محمود إبراهيم زايد، ونُشر في دار الوعي بحلب، سنة 1396هـ في ثلاث مجلدات. ثم طبع في دار المعرفة، بيروت سنة 1412هـ.ثم طبع في دار الصميعي، بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة1، 1420هـ، في مجلدين.

[1]) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري الشهير بابن الجوزي، ولد وتوفي في بغداد، ومكانة كبيرة في الخطابة والوعظ والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون.وخلف انتاجا فكريا غزيرا.

[2])هو كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، ويعتبر الكتاب قيم في بابه ويحتوى على جملة من الأحاديث المكذوبة والموضوعة على النبي ﷺ، وتعددت طبعاته منها: طبعت المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، عام 1966 في ثلاث مجلدات، وطبعة دار الفكر، بيروت، بدون، وطبعة دار الكتب العلمية ،1995.

[3])أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر ولد سنة368 هـ/(978-988م)،إمام وفقيه مالكي ومحدث ومؤرخ أندلسي، له العديد من التصانيف والكتب، وتوفي سنة463هـ/(1070-1071م).

[4])هو كتاب جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي – الدمام ،1994،في جزأين.

[5]) هو نافع المدني بن عبد الرحمان بن أبي نعيم الليثي مولى جعونة بن شعوب الليثي حليف حمزة بن أبي طالب، أصله من اصبهان، وكان اسود اللون حالك البشرة ،وطيب الأخلاق وصاحب دعابة. وقيل انه قرأ على 70من التابعين، ونذكر منهم الأعرج وأبي جعفر المقرئ وشيبة، ومسلم بن جندب ويزيد بن رومان، ومن تلامذته مالك وعيسى بن وردان وسليمان بن مسلم بن جماز ويعقوب بن سالم وقالون وورش. وتوفي سنة169هـ/785-786م.وانظر:أحكام التجويد برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق، الخضراوي، م.س، ص16.

[6]) هو الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار بن عبد الله البغدادي ويلقب بـ الدارقطني ،وكان مقرئا و محدثا، ولغويا واديبا ،وخلف انتاجا فكريا غزيرا خاصة في علوم القرآن والحديث.

[7])هو كتاب جمع النقول عن كتاب "غرائب الإمام مالك"

[8]) هنا وردت طرة ونصها: "جميل لا يعرف"

رواية عبد الرحيم بن يزيد العمى عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر وعبد الرحيم كذاب، ومن حديث انس أيضا وإسناده واهٍ، انتهى([1]).

وأقول أورد حديث أنس في اللسان في ترجمة الحسن بن محمد بن البلخي المعثر لي قال: وهو حديث مكذوب ما حدث به انس ولا الرواة عنه، وقال مختلف عليه واسند أبو عمر عن محمد بن أيوب الرقي قال، حدثنا أبو بكر احمد بن عمر بن عبد الخالق البزاز (سألته) ([2]) عما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم مما في أيدي العامة يروونه عن النبي ﷺ أنه قال مثل(أصحابي كمثل النجوم او كالنجوم فبأيهم اقتدوا اهتدوا) وَهَزُ كلام لا يصح عن النبي ﷺ رواه عبد الرحيم فذكر السند، قال وربما رواه عبد الرحيم عن أبيه عن عمر وإنما أتى ضعف هذا الحديث من قبل عبد الرحيم بن زيد لان أهل العلم قد سكتوا عن الرواية فحديثه والكلام أيضا منكر عن النبي ﷺ، قال أبو عمر وقد روي في هذا الحديث إسناد غير ما ذكره البزاز ثم اسند من طريق علي بن عمر وهو الدار القطني عن جابر ولفظ متنه لفظ المسئول عنه وفيه الحارث بن عصين([3])، قال أبو عمر هذا إسناد لا تقوم به حجة لان ابن عصين مجهول هذا لفظه، ونقله عنه الحافظ العراقي في ذيله على الميزان وأقره ومن عنده وأورده تلميذه الحافظ ابن حجر في اللسان وزاد وذكر الطوسي في رجال الشيعة وذكره ابن حبان في الثقات وقال روى عنه [ص3] حسين بن علي الجعفي ،انتهى.

وأقول قد قدم الحافظ صدر اللسان قاعدة ابن حبان في الثقات وهي أن الرجل إذا أشفت جهالة عينه كان على العدالة إلى أن يتبين جرحه ، فقال الحافظ وهذا مذهب عجيب والجمهور على خلافه ، وهذا هو مسلك ابن حبان في كتاب الثقات فانه يذكر خلف ممن نص عليهم أبو حاتم وغيره أنهم مجهولون، وكان عند ابن حبان: "أن جهالة العين ترتفع برواية واحد مشهور وهو مذهب شيخه ابن خزيمة، ولكن جهالة حاله باقية عند غيره "إلى أخر كلامه ،ثم عقبه بكلام الخطيب في بطلان ذلك فراجِعه إن شئت .والحاصل أن راوي هذا الحديث لم يوثق بكلام احد من الثقات، وذِكر ابن حبان له في الثقات منة عليه فيبقى الجرح، قال الحافظ في التخريج ورواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش عن أبي صالح عن ابي هريرة وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وهو كذاب. وأقول أورد في الميزان هذا في ترجمته وجعله من كلامه ونقل عن أبي زرعة روى أحاديث لا أصل لها ،وعن الدار القطني يضع الحديث، وعن ابن عدي يسرق الحديث، ويأتي بالمناكير عن الثقات، قال الحافظ في التخريج ورواه أبو ذر الهروي([4])في كتاب السنة من حديث منديل عن جويبر عن

---

[1])هنا وردت طرة ونصها: "عبد الرحيم بن يزيد العمى كذاب"

[2])ورد (سالتهم)

[3]) هنا وردت طرة ونصها:" الحارث بن عصين مجهول"

[4])هو أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري الهروي، ولد سنة 355هـ/(965-966م)،وتوفي سنة434هـ/(1042-1043م).وقد خلف انتاجا فكريا غزيرا اذكر منه: المستخرج على الإلزامات- مستخرج على الصحيحين-كتاب في السنّة والصفات. انظر:-الذهبي: سير اعلام النبلاء، طبعة دار الحديث:ج13 ص212 - ص215. وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، طبعة دار الغرب الإسلامي،بيروت،ج1 ص1.- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، طبعة المثنى ،دار إحياء التراث العربي،ج5

الضحاك ابن مزاحم منقطعا وهو في غاية الضعف ،وأقول تابع منديلا سليمان بن أبي كريمة ووصله بذكر ابن عباس أورده الاسيوطي([1]) في الجمع([2]) بلفظ :"مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه فان لم يلق في كتاب الله فسنته مني ماضية فإن لم تكن سنته مني ماضية فما قال أصحابي ، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء[ص4] بأيهم أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة"، وقال البيهقي([3]) في المدخل([4]) وأبو نصر السجزي ([5]) في الإبانة([6]) وقال غريب، والخطيب وابن عساكر والديلمي قال وسليمان ضعيف وكذا جويبر.

وأقول اختلف على جويبر وهو متروك والضحاك لم يسمع من ابن عباس، ثم نقل الحافظ في التخريج قول ابن البزار وانه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم ،وزاد وقال ابن حزم هذا خبر مكذوب موضوع باطل ، وقال البيهقي في الاعتقاد([7]) عقب حديث أبي موسى الأشعري([8]) الذي أخرجه مسلم بلفظ: "النجوم أمنة السماء فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"، قال البيهقي روى في حديث موصول بإسناد غير قوي يعني حديث عبد الرحيم العمى ،وفي حديث منقطع يعني حديث الضحاك بن مزاحم مثل :"أصحابي كمثل النجوم في السماء من اخذ بنجم منها اهتدى"،

---

ص65.- الأعلام ، خير الدين الزركلي ،طبعة دار العلم للملايين،ج3 ،ص269.- التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ابن نقطة الحنبلي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ج1 ،ص391.

[1]) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق الدين خن الخضيري الأسيوطي المشهور باسم جلال الدين السيوطي، ولد في القاهرة سنة 849هـ/1445م،وبها توفي سنة 911هـ/1505م، ودفن خارج باب القرافة، ومنطقة مدفنه تعرف الآن بمقابر سيدي جلال نسبة إليه، وقبره معروف، وخلف انتاجا فكريا غزيرا.

[2])هو كتاب جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، لجلال الدين الاسيوطي، تحقيق مختار إبراهيم الهائج – عبد الحميد محمد ندا – حسن عيسى عبد الظاهر، نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف،2005،ط2،في25مجلد

[3]) هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني الشهير بالبيهقي، ولد في بيهق سنة384 هـ/ (1959-1980م) ،وبها توفي سنة 458هـ/ (1065-1066م).وخلف انتاجا فكريا غزيرا.

[4]) هو كتاب المدخل إلى السنن الكبرى للحافظ البيهقي، تعددت تحقيقاته وطبعاته ومنها تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ،الكويت،1404هـ.

[5])هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم بن أحمد الوائلي السجزي، ولد في قرية وائل، ثم قصد مكة المكرمة ودرس على ايدي علمائها وشيوخها وظل بها إلى أن توفي سنة444هـ.

[6]) كتاب مفقود ،وقال عنه الذهبي: صاحب "الإبانة الكبرى" في مسألة القرآن: وهو كتاب طويل في معناه، دال على إمامة الرجل وبصره بالرجال والطرق"، وانظر:-سير أعلام النبلاء ،ج17، ص656.- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق محمد باكريم، دار الراية ،بدون مكان، سنة 1414.

[7])هو كتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، ط1، 1999.

[8])هو ابو موسى عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، اختلف في تاريخ وفاته فقيل سنة 42هـ/(662-663م)،وقيل سنة44هـ /(664-665م)وقيل52هـ/672-674م)،ودفن بمكة، وكان قد أسلم بمكة وهاجر إلى أرض الحبشة ثم قدم مع أهل السفينتين ورسول الله محمد بن عبد الله بخيبر. وأرسله النبي محمد ﷺ مع معاذ بن جبل رضي الله عنهما إلى اليمن، وروي عن أبي بردة عن أبيه عن جده أن محمد بعث معاذا وأبا موسى إلى اليمن وقال: "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا وتطاوعا ولا تختلفا"، وكان سيدنا محمد ﷺ يتأثر بقراءته للقرآن ويقول له "لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود".

قال والذي رويناه هاهنا من الحديث الصحيح يؤدي بعض معناه ، قال الحافظ عقبه قلت صدق البيهقي هو يؤدي صحة التشبيه بالنجوم للصحابة خاصة، أما في الاقتداء فلا يظهر في حديث أبي موسى ،نعم يمكن ان سلم ذلك من معنى الاهتداء بالنجوم، قال: "وظاهر الحديث إنما هو إشارة إلى الفتن الحادثة بعد انقراض عصر الصحابة من طمس السنن وظهور البدع وفَشْوِ الفجور في أقطار الأرض"، والله المستعان هذا لفظ الحافظ ويعني تفسير حديث أبي موسى وسبقه بذلك شراح مسلم، وأما الحديث المسئول عنه فنقل ابن عمر عقب قول البزار[ص5]مُنكَرٌ عن النبي ﷺ بإسناد صحيح: "عليكم بستني وسنة الخلفاء الراشدين([1]) من بعدي فعضوا عليها بالنواجذ"، وهذا كلام يعارض حديث عبد الرحيم لو ثبت فكيف ولم يثبت، والنبي ﷺ([2]) الاختلاف بعده من أصحابه والله اعلم، هذا آخر كلام البزار([3])، قال أبو عمر عقبه قد روى أبو شهاب الحناط حمزة الجزري فذكر ما مر وقد بين من اخرج حديث الجزري ،وأورد حديث عمر الاسيوطي في الجمع من عند أبي نصر في الإبانة، وقال غريب، والديلمي ونظام الملك في أماليه والرافعي قال وفيه عبد الرحيم بن زيد العمى عن ابيه ضعيفان، وقد أورد الذهبي في الميزان الحديث في الترجمتين معا وقال في ترجمة الولد متروك، والحديث باطل وبما جزم الحافظ في الولد جزم ابن الجوزي في الموضوعات، وفي الولد ضعف، بل جاء عن ابن معين في رواية لا شيء، قال أبو عمرو: ليس كلام البزار بصحيح على كل حال، لان الاقتداء بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منفردين إنما هو لمن جهل ما يسأل عنه ومن كانت هذه سبيله فالتقليد لازم له، ولم يأمر أصحابه أن يقتدي بعضهم ببعض إذا تأولوا تأويلا سائغا جائزا ممكنا في الأصول ،وإنما كل واحد منهم نجم جار أن يقتدي به العامي الجاهل في ما يحتاج إليه من دينه ، وكذلك سائر العلماء والله أعلم، تمت.

ونقل قبل عن([4]) قال إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوه عنه وشهدوا به عليهم فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير هذا، وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كانوا عند نفسهم كذلك ما خطا بعضهم بعضا ولا أنكر بعضهم على بعض ولا رجع [ص6]منهم احد إلى قول صاحبه فتدبر، ثم اسند أبو عمر عن مجاهل والحكم بن عيينة ليس احد من خلق الله لا يؤخذ من قوله ويترك النبي ﷺ، ثم أسند عن سليمان التميمي قال لو احدث برخصة كل عالم اجتمع فيه الشر كله، قال أبو عمر عقبه هذا إجماع لا اعلم فيه خلافا ،ونقل قبل عن أشهب قال سمعت مالك يقول ما الحق إلا واحد قولان يختلفان لا يكونان صوابا جميعا ، ما الحق والصواب إلا واحد، قال أشهب: وبه يقول الليث ، قال أبو عمر: الاختلاف ليس حجة عند أحد علمته من فقهاء([5]) إلا مع بصر له وله معرفة ولا حجة في قوله، وقال قبل وفي رجوع أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض ورد بعضهم على

---

[1])غموض كلمة

[2])بياض كلمة

[3])هو سراجُ الدينِ أبو حفص عمرُ بنُ عليِّ بنِ موسى بنِ خليلٍ البغداديُّ الأزجيُّ البزَّارُ، توفي سنة749هـ/(1348-1349هـ).

[4])بياض كلمة

[5])بياض كلمة

بعض دليل واضح على اختلافهم عندهم([1]) وصواب، ولولا ذلك لكان يقول كل واحد منهم جائز ما قلت أنت، وجائز ما قلت أنا، وكلانا نجم يهتدى به، فلك علينا شيء من اختلافنا، قال أبو عمر والصواب مما اختلف فيه ويدافع وجد واحد ولو كان الصواب في وجهين متدافعين ما خطا السلف بعضهم بعضا في اجتهادهم وقضاياهم وفتواهم، والنظر أن لا يكون الشيء ضده صوابا كله، ولقد حسن القائل: "إثبات ضدين معا في حال أقبح ما يأتي من المحال"، ومن تدبير رجوع عمر إلى قول معاذ في المرأة الحامل ، وقوله: لولا ما ملكك عمر علم صحة ما قلنا ، ولذلك رجع عثمان في مثلها إلى قول علي.

وكذلك روى أنه رجع في مثلها إلى قول ابن عباس، وذكر قضايا في رجوع بعض الصحابة إلى بعض، وذكر قبل عن مالك والشافعي ([2]) والاوزاعي وأبي ثور وجماعة أهل النظر أن الاختلاف إذا ترافع[ص7] فهو خطأ وصواب، والواجب عند اختلاف العلماء طلب الدليل من الكتاب والسنة والإجماع وصدر الباب وهي باب جامع ما يلزم الناظر في اختلاف العلماء، بقوله اختلاف الفقهاء في هذا الباب على قولين احدهما أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأئمة رحمة وسعة وجائز لمن نظر في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ أن يأخذ بقوله من يشاء منهم، وكذلك الناظر في أقاويل غيرهم من الأئمة ما لم يعلم أنه خطأ فإذا بان له أنه خطأ فخلافه نص الكتاب أو نص السنة أو إجماع العلماء لم يسعه إتباعه، فان لم يتبين له ذلك من هذه الوجوه، جاز له استعمال منوله، وان لم يعلم صوابه من خطاه وصار في حير العامة لها ان تقلد العالم سالته عن شيء وإذ تعلم وجهه ،قال وهو أقوى يروى معناه عن عمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد وعن سفيان الثوري إن صح عنه، وقال به قوم، ومن حجتهم على ذلك قوله ﷺ: "أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم"، وهذا مذهب ضعيف وقد رفضه أكثر الفقهاء وأهل النظر، ثم ذكر المقابل وهو قول مالك ومن ذكر معه ، انظر تمامه إن شئت فإن المقصود من هذا بيان الحديث لا يصح وقد بين ذلك من جميع طرقه وان كانت كثيرة فكلها شديدة الضعف فلا بالكثرة على ما هو مقرر في كتب الفن ما لا يحصى بالظن، وقال إسماعيل القاضي إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعة في اجتهاد الرامي فإما أن يكون توسعة لان يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير[ص8]أن يكون الحق عنده فلا ،ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا، قال أبو عمر وكلام إسماعيل هذا حسن جدا مع هذا ما حضر في الحال، والله الموفق فيه و(المآل) ([3])بجاه سيد الإرسال صلى الله عليه وعلى إخوانه ومن اقتفى أثره خصوصا الآل، ورضي الله عن أميرنا المنصور بربنا سيدنا محمد بن عبد الله الحسني وعمَّ جميعنا في الأفضال، قاله وكتبه عبد ربه وأسير ذنبه إدريس بن محمد بن إدريس الحسني العراقي، رقاه الله أعلى المراقي، هلال القعدة عام 1182هـ،رزقنا خيره ووقانا ضره، آمين والحمد لله رب العالمين.

---

[1])بياض كلمة

[2])بياض كلمة

[3])ورد(المثال)

**صورتان لبداية التقييد ونهايته:**



© مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز - الدار البيضاء

# قراءات وإضاءات

# قراءة في كتاب:

# "المنهج النقدي ووظيفيته في توجيه الحوار الديني في كتابات المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب" للدكتور مصطفى بوجمعة

**الدكتور عبد العزيز اشبابو**

أستاذ جامعي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بطنجة - المغرب

**مقدمة :**

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعد؛ فقد جاء كتاب "المنهج النقدي ووظيفيته في توجيه الحوار الديني في كتابات المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب " لمؤلفه الأستاذ الدكتور مصطفى بوجمعة[1] ليدعو إلى تبني منهج جديد في محاورة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، في وقت يعرف فيه العالم عودة قوية لموضوع الدين الذي أصبح يتصدر كافة المواضيع التي تشغل الرأي العام العالمي بكل مستوياته، فصار حاضرا بقوة في تحليل كل القضايا والأحداث العالمية المتسارعة؛ السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.. والتي كانت من الأسباب التي دفعت الكاتب للقيام بهذا البحث.[2]

وبما أن دول العالم وشعوبها تدين بديانات مختلفة بل ومتناقضة في كثير من جوانبها، فإن ذلك يثير صراعا ما يفتأ أن يتحول إلى احتراب، مما دفع العقلاء (!!) إلى الدعوة إلى فتح باب الحوار بين الأديان وخصوصا الأديان الأكثر انتشار وتأثيرا في العالم اليوم؛ الإسلام واليهودية والنصرانية، فصارت تعقد مؤتمرات، وتنظم ندوات، وتؤلف كتب، وتصدر مجلات ودوريات، وتؤسس فضائيات .. كلها تدعو إلى الحوار وتؤطر مواضيعه، وتجلس المتحاورين من الأديان الثلاثة وجها لوجه لمناقشة القضايا الشائكة الملحة..

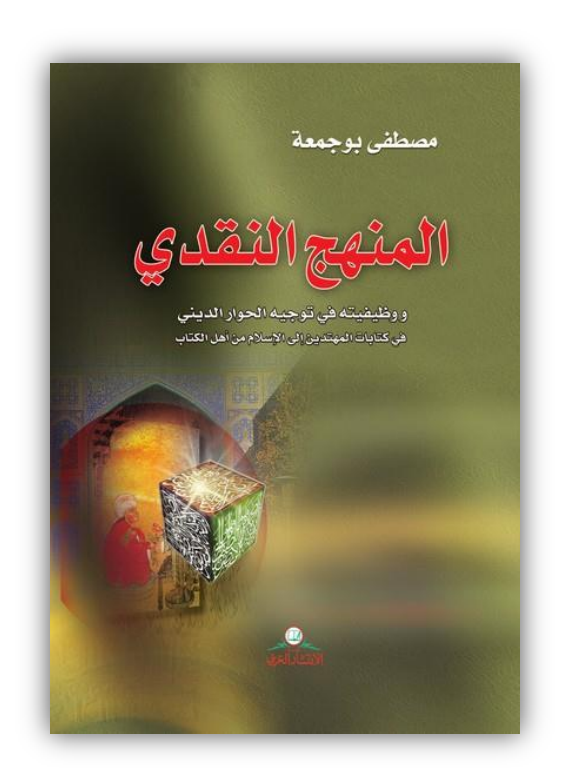
---

* أستاذ باحث متخصص في علوم الأديان، حاصل على شهادة الدكتوراه في تاريخ الأديان والحضارات الشرقية من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان ـ المغرب، مؤلف سلسلة تاريخ الإسلام بالشريط المرسوم المكونة من ستة عشر جزءا، ط1، 1988 وط2 ، 2002. ومؤلف كتاب " طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الديانات السماوية " ( قيد الطبع ، دار الرشاد الحديثة ـ الدار البيضاء ـ المغرب).

[1] انظر المنهج النقدي ص 17.

[2] الدكتور مصطفى بوجمعة أستاذ العقيدة والفكر بكلية أصول الدين بتطوان–جامعة عبد المالك السعدي المغرب– وباحث متخصص في الفكر الديني وعلوم الأديان.

في هذا الخضم صدر كتاب الباحث الأستاذ الدكتور مصطفى بوجمعة "المنهج النقدي ووظيفته في توجيه الحوار الديني في كتابات المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب"، وهنا قد يتساءل البعض عن قيمة الكتاب بين هذا الزخم من المؤلفات في موضوع حوار الأديان ! فأقول :




إن قيمة الكتاب تكمن في كونه أتى بطريقة جديدة تنبه إليها الباحث لم يتنبه إليها أحد من قبل . حسب علمي . بهذه الكيفية المحكمة المتكاملة، لتأهيل المسلم للحوار الديني بطريقة مخالفة عما عهدناه في الحوارات التي دارت وتدور بين المسلمين واليهود والنصارى، بحيث إن ما لفت انتباه الباحث هو أنها حوارات موجهة، ذات مواضيع تكون دائما مقترحة من الطرف الآخر، وتحمل في طياتها اتهامات صريحة للإسلام بكونه دين إرهاب ودينا ضد حرية العقيدة وضد المرأة وغير ذلك من الاتهامات، مما يجعل المحاور المسلم في قفص الاتهام، وعليه فقط أن يدافع عن الإسلام ويزيح عنه التهم، الأمر الذي يفوت الفرصة على المسلمين المتهمين وعلى المتدينين وغير المتدينين من شعوب العالم من معرفة الحق من الباطل، بل ويصدقون ما يقال بفعل الوسائل الإعلامية والتكنولوجية المسخرة في ذلك.

فالمحاور المسلم مهما دافع فسينظر إلى دفاعه أنه تعصب لدينه، وسيتهم بجهله لحقيقة الأديان الأخرى خاصة وأنه يحاور أصحابها المتفقهين فيها العارفين بخباياها وأسرارها والممارسين لطقوسها. لذلك ارتأى الباحث أن يزود المحاور المسلم بمناهج فكرية جديدة هي مناهج المتفقهين الممارسين من اليهود والنصارى الذين أسلموا، والذين كانوا قبل إسلامهم حاخامات وقساوسة يعمدون الناس ويكفرون خطاياهم، لينتقل بذلك من محاور مدافع إلى محاور مبادر.

ولتحقيق هذه الغاية وإنزالها على أرض الواقع وضع الباحث في مقدمة الكتاب تساؤلات وفرضيات بغية الوصول إلى الهدف المنشود وهي:

. "ما هي المكانة الحقيقية للعلماء المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب داخل المجتمع المسلم ؟

. ما هي القيمة العلمية لإنتاجاتهم الفكرية في المعرفة الدينية؟

. ما مدى تأثير كتاباتهم في اليهود والنصارى؟

. هل بمقدورنا أن نستثمر فكرهم وتجربتهم بما يواكب التطور التكنولوجي، وأي وظيفية نتطلع إلى أن يقوم بها منهجهم النقدي في توجيه الحوار الديني اليوم ؟" [1].

---

[1] المنهج النقدي ص 19.

وللإجابة عن هذه التساؤلات قسم الباحث كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، وقسم كل باب إلى فصلين طرح من خلالها الإشكاليات وعالجها بمنهجية سلسة تنطلق من استقراء النصوص وتحليلها واستنباط الأحكام والحكم منها ونقدها إن لزم الأمر، والخروج في الأخير باستنتاجات يمكن توظيفها، لأن الهدف من البحث هو تحويل النظري إلى التطبيقي قصد استثمار فكر المهتدين في تلبية حاجات ومتطلبات الواقع والمستقبل.

لذلك سأركز في قراءتي لهذا الكتاب على الباب الرابع الذي عنونه الباحث بـ"وظيفة المنهج النقدي في توجيه الحوار" لكونه يروم استثمار ما تناوله الكاتب في واقعنا الراهن.

لكن قبل القراءة في هذا الباب لا بد أن أعرج على عنوان الكتاب الذي حسب رأيي . يحمل في مدلوله ملخصا له، ثم على باقي الأبواب بشكل مقتضب، حتى تكتمل الصورة وتتوضح الرؤيا والهدف الذي من أجله وضع الكتاب.

**عنوان الكتاب :**

صدّر الباحث كتابه بعنوان : " المنهج النقدي ووظيفته في توجيه الحوار الديني في كتابات المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب ".

فالعنوان يتكون من كلمات مفاتيح هي : المنهج ، النقدي ، الوظيفية ، توجيه الحوار، المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب.

في الفصل الثاني من الباب الأول والذي عنونه الباحث ب" مفهوم المنهج النقدي وأهدافه "، عرف المنهج والنقد لغة واصطلاحا، فخلص إلى أن المنهج هو "طريقة محددة لتنظيم النشاط ، ووسيلة لتحقيق هدف " وهذا " يقتضي البحث عن أسلم المناهج التي تتسم بالموضوعية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي يسعى وراءها الساعون "[1].

أما النقد لغة فهو تمييز الدراهم أي إخراج الزيف منها ومعرفة جيدها من رديئها، وفي الفكر هو تقويم الشيء والحكم عليه بالحسن أو القبح[2].

فالمنهج النقدي عند الباحث الأستاذ الدكتور مصطفى بوجمعة هو " طريقة محددة لتنظيم النشاط ، ووسيلة لتحقيق هدف" الذي هو " تقويم الشيء والحكم عليه بالحسن أو القبح". وهذا الشيء إنما هو دين اليهود والنصارى. أما الطريقة فهي الحوار وهو حسب الباحث "عملية تواصلية علمية إقناعية، الهدف منها بلوغ الحقيقة"[3]. وهنا يأتي دور الوظيفية ، بمعنى توظيف أحسن الطرق للوصول إلى الهدف ، وأحسن الطرق بالنسبة للباحث هو منهج المهتدين من أهل الكتاب في نقدهم لأديانهم السابقة.

---

[1] المنهج النقدي ص 62 و 63.

[2] ، لسان العرب لابن منظور، ط1، 1410هـ ، 425/3 ، دار صادر . بيروت . لبنان. والنقد الأدبي، الموسوعة الأدبية 17/1 أحمد أمين، ط4 ، 1967، دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان. عن المنهج النقدي ص 63.

[3] المنهج النقدي ص 63

فمن العنوان إذن تتبين المنهجية التي يريد الباحث توظيفها في التأسيس لحوار جديد يقطع مع الحوارات التي كانت تجعل المسلم دائما في قفص الاتهام، وتنقله من محاور مدافع إلى محاور مبادر يمتلك قواعد الحوار ويتسلح بالعلم.

لكن من أين للمحاور بهذه القواعد وهذا العلم؟ إنه من منهج المهتدين من أهل الكتاب الذي هو ليس إلا المنهج الذي سلكه القرآن في دعوتهم إلى اعتناق الإسلام، وهو ما بسطه لنا الباحث في الباب الأول تحت عنوان: " خصوصية الخطاب القرآني لأهل الكتاب وأثره في إسلامهم ".

**الباب الأول : "خصوصية الخطاب القرآني لأهل الكتاب وأثره في إسلامهم"**

عمل الباحث في هذا الباب على متابعة أحوال أهل الكتاب من خلال استقراء الظروف التي أوصلتهم إلى اعتناق الإسلام، فأبرز في مبحث أول حقيقة خصوصية الخطاب القرآني لهم، وبين أنه خطاب تميز عن خطابه للمشركين من عبدة الأوثان على اعتبار اليهود والنصارى أصحاب كتاب "كانت لهم رسالة نزلت من عند الله سبحانه، وشريعة أتى بها نبي مرسل وكتاب موحى به من الله تعالى "[1]، حتى ظن بعضهم أن إطراء القرآن ومدحه لهم دليل على أحقيتهم في التشبث بكتبهم وشرائعهم[2]. غير أن ورود آيات أخرى تنذرهم وتذم جحودهم وتنكر عليهم زيغهم وغلوهم في الدين[3]، وورود تفاسيرها عند جميع المفسرين العالمين بأسباب نزولها تدحض هذا الظن، وتبين أن إطراءهم ومدحهم كان مرتبطا بمدى تمسكهم وتطبيقهم لما أنزل على أنبيائهم، ومن ضمن ما أنزل عليهم وجوب الإيمان بنبي خاتم[4].

لقد سلك القرآن الكريم ـ حسب الباحث ـ أسلوبين؛ " أسلوب التوبيخ والذم من جهة وأسلوب الترغيب في الإسلام والترهيب من عاقبة الجحود والتحريف من جهة أخرى"[5].

" فمخاطبة أهل الكتاب في القرآن الكريم بأسلوب متفرد عن باقي المخاطبين على اختلاف مللهم، كان القصد من ورائه تذكيرهم بالتوحيد الحق الذي كانوا عليه، من أجل استمالتهم إلى اعتناق الإسلام باعتباره المجدد والمكمل للشرائع السماوية كلها"[6].

فهل كان لهذا الخطاب أثر في نفوس أهل الكتاب ؟

---

[1] المنهج النقدي ص 24.

[2] الدخان 30 ـ 33، البقرة 47، السجدة 24.

[3] المائدة 72 ـ 73، و 59 ـ 63، البقرة 47 ـ 48، و 96، و132، القصص 5، الأعراف 136 ـ 137، المائدة 43 ـ 45 و 47، آل عمران 113، 114.

[4] معجزات المسيح في الإنجيل والقرآن 14 ـ 15. جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري 345/10 ـ 346، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة. تفسير القرآن العظيم لابن كثير 60/2، طبعة 1981 ، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان. تفسير الكشاف للزمخشري 236/2 الطبعة الأولى 1998 ـ مكتبة العبيكان ـ الرياض. تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 206/6 طبعة 1984 ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس. فتح القدير للشوكاني 70/2، الطبعة الأولى 2003 ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان. عن المنهج النقدي ص 30.

[5] المنهج النقدي ص 34.

[6] المنهج النقدي ص 35.

لقد أبرز الباحث في المبحث الثاني من الباب الأول أثر الخطاب القرآني في اهتداء أهل الكتاب إلى الإسلام لكونه خطابا يتسم بالفعالية والواقعية " في تصوره لحاجة الإنسانية إلى رسم الطريق الصحيح للسير فيه .. فدعا الناس على اختلاف أصنافهم وتنوع طبائعهم .. وأبقى باب الأمل مفتوحا على مصراعيه لدعوة كل الناس[1]، سواء من كان على دين أو كان مشركا "[2].

وهكذا . وبفضل هذا الخطاب القرآني الفريد . اهتدى عدد من أهل الكتاب ينتمون إلى طبقات متباينة ويشغلون مناصب متنوعة، من عامة القوم ومن الأحبار والرهبان، بل ومن أعلم علمائهم وأشهر ملوكهم، وقد سرد الباحث أسماء بعض هؤلاء، كالنجاشي وجيفر وعبيد ابني الجلندي من الملوك، وحاتم الطائي من رؤساء النصارى، وسلمان الفارسي من علمائهم، وعبد الله بن سلام ومخيرق من كبار أحبار وعلماء اليهود[3]. وكل هؤلاء وغيرهم " دخلوا في الإسلام من غير رغبة في الدنيا ولا رهبة من السيف، بل أسلموا في حال حاجة المسلمين وكثرة أعدائهم ومحاربة أهل الأرض لهم.. بل تحملوا معاداة أقربائهم وحرمانهم نفعهم بالمال والبدن مع ضعف شوكة المسلمين وقلة ذات أيديهم"[4]. وهكذا توالى دخول أهل الكتاب إلى الإسلام وتزايد عددهم إلى يومنا هذا . رغم ما يتعرضون له من أساليب الإذلال والاستضعاف في حقهم . من بينهم " شخصيات بارزة وعلماء متميزون يشهد لهم رجال الدين والفكر والسياسة بالصلاح والفضل والعلم"[5].

وليؤكد الباحث أن اهتداء أهل الكتاب لم يكن بالإكراه، وضع مبحثا ثالثا تتبع فيه أوضاعهم في المجتمعات الإسلامية بدءا بمبعث الرسول ﷺ وإلى اليوم، ليثبت بمنهج تاريخي وبوقائع مسطورة في كتبه، أن اليهود والنصارى ما عرفوا تسامحا ولا نعموا بتعايش وما اندمجوا في مجتمع مثل اندماجهم في المجتمع الإسلامي إلى أن وصل بعضهم إلى أرقى المناصب المالية والإدارية في الدولة[6]، الشيء الذي كان " حافزا مقنعا للعديد منهم للإقبال على الإسلام طواعية بالرغم مما يثيره المشككون حول إسلامهم وإحاطته بشبهة الإكراه أو بشبهة التهرب من أداء الجزية "[7].

فالمهتدون من أهل الكتاب اهتدوا بفضل المنهج النقدي الذي تضمنته آيات القرآن المحكمات. وعليه فإن الباحث وضع الفصل الثاني من الباب الأول لاستنباط معالم المنهج القرآني في نقد ما يعتقده اليهود والنصارى، في خضم ممانعة شديدة ممن اعتادوا على تلك الأديان رغم فقدانها للصبغة الربانية.

---

[1] سورة الأعراف 158.

[2] المنهج النقدي ص36 بتصرف.

[3] هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم الجوزية من 72 . 81، طبعة 1995، دار الفكر بيروت

[4] المنهج النقدي ص 37 بتصرف، هداية الحيارى ص 34.

[5] المنهج النقدي ص 43.

[6] آل عمران 20. المائدة 5. اليهود في القرآن، عفيف عبد الفتاح طبارة 20، ط13، 2003، دار العلم للملايين. اليهود المعتدون لمحمد الغزالي 78 طبعة 1999، دار الشامية بيروت. أهل الذمة في مصر العصور الوسطى لقاسم عبده قاسم، ط1، 1977، دار المعارف. سنن أبي داود ، كتاب الخراج والإمارة ، رقم الحديث 2654، ط1 1999 . دار السلام . الرياض. فتوح البلدان للبلاذري 83/1، و76/1 ، طبعة 1987 . مؤسسة المعارف . بيروت.

[7] المنهج النقدي ص 54 بتصرف.

لقد قام القرآن بنقد الديانة اليهودية المحرفة وذلك بإبراز حقيقة أصلها السماوي والتقائها في ذلك مع الإسلام، وتهاون المؤمنين بها في حفظ ما استحفظهم الله تعالى عليه، فبدلوا عقائدهم الصحيحة بعقائد فاسدة؛ وهو عمل لا يصدر إلا عن من اتصف ببشاعة الأخلاق، فانبرى إلى نقد أفعالهم وطباعهم التي لم يكن يعرفها غير أحبارهم ورهبانهم، والتي ترتبت عليها جرائم بشعة في حق الله تعالى وفي حق أنبيائه عليهم السلام وفي حق البشرية.

وبنفس المنهج النقدي انبرى القرآن الكريم إلى نقد اعتقادات النصارى وغلوهم، مبينا أن عيسى عليه السلام ما هو إلا عبد من عباد الله اصطفاه تعالى كما اصطفى غيره من الرسل، أما الألوهية والوحدانية فهي لله عز وجل وحده.

لقد أوضح الباحث أن القرآن الكريم سلك ـ في مجموع الآيات التي خص بها أهل الكتاب سواء كانوا يهودا أو نصارى ـ مسلكا يتسم بالحكمة والموضوعية، حاملا لهم الاحترام الذي تفرضه أصول المحاورة.

وعلى هذا ـ يقول الباحث ـ " يعتبر المنهج الرباني القرآني الركيزة الأساس في تأسيس أي منهج نقدي دعوي ، يراد به التواصل مع الآخرين والتحاور معهم في سبيل دعوتهم إلى الإسلام "[1]، وهو نبراس أضاء طريق المهتدين فسلكوه عبر مرحلتين:

مرحلة النقد الذاتي وهو نقد " يتميز بالانطلاق من الذات ومن التجربة الشخصية، وأنه منضبط ومنتظم في منهجه ومواضيعه، وفي أسلوبه وأهدافه .. ينطلق من تجربة المؤلفين مع ديانتهم السابقة إما يهودية أو نصرانية، التي تربوا في أحضانها فترعرعوا على كراهية الإسلام وبغضه ومعاداة أهله "[2].

ومرحلة النقد الموضوعي الذي "يهدف إلى إظهار الوضع الذي آلت إليه هذه الأديان على اعتبار أن الإسلام يقدم الصورة الحقيقية للدين الإلهي بدون تحريف .. فهو يصدق أهل الكتاب فيما بقي بين أيديهم من التشريعات ويذكرهم بربانيتها، ويفضح أباطيلهم وتلاعبهم"[3].

وللتدليل على هذا المنهج النقدي الذي سلكه المهتدون والذي استنبط من مؤلفاتهم على قلتها، ساق لنا الباحث ثلاثة نماذج ممن أسلموا من اليهود وثلاثة من النصارى، ليختم بذلك الباب الأول من الكتاب.

**الباب الثاني : الإنتاج الفكري للمهتدين من اليهود ومنهجهم في نقد اليهودية.**

قدم لنا الباحث في هذا الباب ثلاثة كتب لثلاثة مهتدين من اليهود، هي :

ـ كتاب بذل المجهود في إفحام اليهود للحكيم السموأل بن يحيى بن عباس المغربي الأندلسي.

ـ كتاب الحسام الممدود في الرد على اليهود لعبد الحق بن سعيد بن محمد المغربي المالكي.

ـ الرسالة السبيعية بإبطال الديانة اليهودية للحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي.

---

[1] المرجع السابق ص 76.

[2] المرجع السابق ص 82.

[3] نفس المرجع والصفحة.

عرف الباحث بالمهتدين اليهود الثلاثة، فذكر نسب كل واحد منهم والعلوم التي أتقنها والمصنفات التي صنفها، ثم عرف بكتبهم التي جعلها موضوعا للدراسة وبظروف ودواعي تأليفها والمصادر التي اعتمدوها ومناهجهم في الرد على اليهود، تلك المناهج التي أفرد لها الباحث الفصل الثاني من الباب الثاني تحت عنوان : "منهجهم في نقد اليهودية ".

في هذا الفصل بسط الباحث منهج النقد عند من اختارهم من المهتدين اليهود فبين أن نقدهم تركز على موضوعين هما: التحريف والافتراء.

1 ـ التحريف : عرف الباحث التحريف بكونه تغيير الكلام وصرفه عن معانيه[1]، وبين أن إضافته إلى التوراة يفيد أنها ـ أي التوراة ـ لم تكن محرفة فأصبحت كذلك[2]، وساق شاهدا من التوراة يثبت وقوعه[3].

بعد ذلك انتقل إلى ذكر أنواع التحريف التي طالت التوراة وأسبابه وهي : تحريف لفظي بتبديل الكلمات أو بزيادتها أو نقصانها، وتحريف معنوي وهو مجال واسع للتأويل والتحايل على دلالة النصوص. وسبب هذا التحريف هو فقدان التوراة الأصلية في المعارك التي خاضها بنو إسرائيل، وعدم حفظهم لها شفاهيا، وافتراقهم إلى شيع ومذاهب، وإخفاؤهم للآيات التي تبشر بالرسل تمهيدا لتكذيبهم، وإضافة ما يرضي الحكام والملوك، وحذف وتغيير ما لا يرضيهم توددا إليهم أو خوفا منهم.

إن إثبات التحريف سيكون شاهدا ودليلا على فقدان التوراة لربانيتها، لكن كيف يمكن إثباته ؟

لقد بسط الباحث أمامنا مناهج ومسالك سلكها بعض المهتدين من اليهود لإثبات التحريف.

فالحكيم السموأل اختار التركيز على السبب في تبديل التوراة معتمدا المنهج التاريخي في ردوده؛ مستعملا ستة أدلة :

أولاها أن موسى عليه السلام لم يسلم التوراة إلا لبني لاوي من أبناء هارون عليه السلام، وأما باقي اليهود فلم يعلمهم سوى نصف إصحاح واحد، وذلك بأدلة من التوراة نفسها[4].

وثانيها أن الأئمة الهارونيين الذين عهد إليهم موسى بحفظ التوراة قتلوا على يد بختنصر وكان كل واحد منهم يحفظ إصحاحا منها فقط.

وثالثها قيام عزرا بتأليف توراة جديدة معتمدا على محفوظاته وعلى محفوظات الكهنة الملفقة، بدليل ما ورد فيها من جهل بالصفات التي تليق بجلال الله تعالى وعظمته.

ورابعها التأويل الباطل والتعصب المفرط المؤدي إلى تبديل الأحكام وتحريم الحلال وتحليل الحرام[5].

---

[1] المعجم الوسيط 189 ، ط2، 1972، القاهرة. فتح البيان في مقاصد القرآن للصديق بن الحسن القنوجي 136/3، ط1، 1999، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

[2] التوراة تحريف وتزوير لعبد المجيد همو 33، ط1، 1998 ـ دار الحافظ ـ دمشق.

[3] سفر إرميا 23 : 36. فضيحة التوراة لعابد توفيق الهاشمي ص 41، ط1، 2000 ـ مؤسسة الرسالة ـ لبنان.

[4] سفر التثية 31 : 9 و 19 ، 21 ، 22.

[5] سفر التثنية 14 : 21.

وخامسها إتلاف أخبار وعلوم اليهود بسبب طغيان بعض ملوك بني إسرائيل واستيلاء أمم أخرى عليهم.

وسادسها تبديل صيغة الصلاة بسبب اضطهاد الفرس لليهود وعدم عودتم للصيغة الأصلية رغم حرية إقامة الشعائر التي كفلها لهم الإسلام بعد مجيئه.[1]

أما عبد الحق الإسلامي فلم يورد في كتابه فصلا خاصا بالتحريف، وإنما اكتفى بإشارات إلى وجود هذا التحريف في مختلف الفصول كلما وجد ما يناقض التوراة الأصلية أو المنطق، وقد استخرج الباحث في جرده لها ثمانية تدور خمس منها على إخفاء النصوص ـ التي ورد فيها ذكر لاسم الرسول ﷺ أو تبديلها حتى توحي بأن النبي الخاتم سيكون منهم. ثم تحدث فيما تبقى من الإشارات عن تجسيم التوراة لله تعالى وخلوها من ذكر الجنة والنار ودعوتها إلى الوقوع في الأنبياء وإيذاء المسلمين، وكلها إشارات ودلائل على تحريف الأصل وتبديله.

وأما إسرائيل بن شموئيل فاكتفى بذكر السبب الرئيس الذي أدى بالأحبار إلى تحريف شريعة موسى عليه السلام عن طريق التأويل والكذب، كاختراع التقميص الذي هو السبيل الوحيد ـ حسب زعمهم ـ للتخلص من اللعنات التي تتراكم على اليهود، وذلك في محاولة منهم لكف مؤمنيهم عن الانصراف إلى ما جاء به عيسى عليه السلام ومحمد ﷺ.

2 ـ الافتراء: بين الباحث أن هناك تداخلا بين دلالة لفظ التحريف ودلالة لفظ الافتراء وأن الأول هو فعل بينما الثاني وسيلة، وهو من أهم وسائل الأول وأفظعها[2]. وقد طال مجالين خطيرين هما العقيدة والتشريع.

ففي مجال العقيدة تطرق الباحث لموضوعين مهمين هما أساساها؛ الألوهية والنبوة ، وبسط لنا مسالك المهتدين في نقد افتراءات اليهود فيهما.

ففي نقدهم للافتراءات التي طالت موضوع الألوهية ، سلك الحكيم السموأل مسلك الإتيان بنصوص من التوراة أو ببعض ما يرتلونه في صلواتهم تثبت تجسيمهم لله تعالى وتشبيهه بمخلوقاته[3].

وهو نفس المسلك الذي سلكه عبد الحق الإسلامي، لكنه قام بجرد كامل لنصوص التوراة المثبتة للاعتقادات الفاسدة في الله تعالى[4].

وأما الحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل فلم ينتقد اعتقادات اليهود انتقادات صريحة، لكنه تحدث عن الإيمان الصحيح وحثهم على الإيمان بالله وحذرهم من الكفر، وهو تلميح واضح منه إلى فساد عقيدتهم.

وفي موضوع نقد افتراءات اليهود في النبوة والأنبياء أشار الباحث إلى سؤال بارز قد يجول في ذهن كل قارئ للتوراة بخصوص نبوة وصفات الأنبياء الواردة فيها، حيث يجد ما يجردهم من صفات الاصطفاء ويلصق بهم أرذل الصفات وأحط الأخلاق ويجعلهم في مرتبة دون مرتبة الكهنة.

---

[1] بذل المجهود في إفحام اليهود للحكيم السموأل من 125 إلى 146. عن المنهج النقدي ص 116 و 117. ( بتصرف )

[2] سورة الأنعام 94. مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام 130.

[3] سفر الخروج 24 : 9 . 11، و 31 : 15. سفر التكوين 6 : 5 . 7، و 8 : 21.

[4] سفر التكوين 1 : 26، و 6 : 6، و 8 : 21. إشعياء 63 : 16. و 50 : 1 . 2. الخروج 4 : 22، 24 : 9 . 11، و 25 : 1 . 8 و 22. اللاويين 16 : 8.

إن الجواب عن هذا التساؤل استخرجه الباحث من مصنفات المهتدين إلى الإسلام من علماء اليهود.

فالحكيم السموأل ركز على القصص المفتريات في التوراة وأوضح أن الباعث عليها هو العداوة المستحكمة بين الهارونيين والداووديين بسبب الإمامة فيهم، فاستغل عزرا وهو هاروني كتابته للتوراة ليطعن في شرف منافسيهم؛ فأوصل نسب داوود إلى فارص أحد أجداده وهو ابن سفاح من زنى يهوذا بن يعقوب بزوجة ابنه، وأما الموآبيون وبني عمون فهم أيضا أبناء زنى لوط بابنتيه[1]. ويرى الحكيم السموأل أن المحرفين أرادوا تحقيق هدفين من هذه الافتراءات؛ الطعن في شرف أعدائهم والتهرب من تطبيق حد الزنا بنسبه إلى أنبيائهم.

وسرد عبد الحق الإسلامي المغربي القصص الواردة في التوراة والتي تنسب الفواحش للأنبياء وتقع في أعراضهم[2] وخصوصا في مرجعهم ومعتمدهم موسى عليه السلام، واعتبر أنهم بتلك الافتراءات يكونون قد خرجوا عن ملة موسى وأصبحوا لا على شيء.

أما إسرائيل بن شموئيل فذكر اليهود بما قالوه في حق عيسى عليه السلام، وبما كالوه له من قذف وتجريح في نسبه، وطعن في شرف أمه، وهو دليل على موقفهم السلبي من النبوة وافترائهم على الأنبياء.

وفيما يتعلق بالافتراءات التي طالت التشريع، يوضح الباحث أن الحاخامات هم من يتحمل المسؤولية، بأن جعلوا الناس يصدقونهم عندما نفثوا في اعتقادهم أنهم معصومون من الخطأ، وأن كل ما يقولونه صادر عن الله سبحانه، ومخالفتهم تعني مخالفته تعالى. ومن هذا الاعتقاد الفاسد . يقول الباحث . انطلق المهتدون في نقدهم لما علق بالتوراة وشريعتها من افتراءات.[3]

فالحكيم السموأل استعرض فضائح اليهود فيما يتعلق ببعض القوانين المرتبطة بالأسرة والتي أوجد لهم فقهاؤهم مخرجا مخزيا منها[4]، وقانون الذباحة الذي أحلوا به كثيرا مما حرم الله عليهم، وتحريمهم ذبائح غير اليهود على اليهود مما جعلهم يعيشون في عزلة عن غيرهم.

واكتفى عبد الحق الإسلامي بذكر ما افتراه اليهود من أكاذيب نسبوها إلى التوراة، زاعمين فيها أن توراتهم أمرتهم بإيذاء المسلمين وغشهم، مفندا تلك الافتراءات، داعيا المسلمين إلى عدم التعاطي مع اليهود بهذا الشأن[5].

وأما إسرائيل بن شموئيل فاكتفى بنموذج واحد لكنه فريد، وهو ابتداع الأحبار لطريقة للتخلص من اللعنات سموها التقميص[6]، تلك اللعنات المترتبة على مخالفة الوصايا والتي لا يمكن التكفير عنها أو التطهر منها إلا وفق مراسيم وطقوس محددة في أماكن محددة، وهو ما يتعذر القيام به على الوجه المطلوب، مما يجعل التخلص من اللعنات أمرا مستحيلا.

---

[1] التكوين 19 : 30 . 38، و 38 : 1 . 30.

[2] التكوين 19 : 36. الخروج 6 : 20. العدد 20 : 10 . 12.

[3] مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام ص 154 و 155. عن المنهج النقدي ص 138.

[4] التثنية 25 : 5 . 10.

[5] الحسام الممدود 190 . 192.

[6] سفر التثنية 27 : 26. انظر الرسالة السبيعية ص 60.

إذا كانت التوراة قد تم تحريفها بالزيادة والنقصان وبث الافتراءات في نصوصها، فإن نسخها يكون أمرا حتميا يقتضيه العقل والمنطق، لكن ذلك ما لا يقبله اليهود، بل يعتبرون أن دينهم هو الحق ولا يتصورون نسخه بدين آخر.

فكيف يمكن إذن إثبات وقوع نسخ التوراة ؟

قبل عرض مسالك المهتدين من علماء اليهود في إثبات وقوع النسخ، عرف لنا الباحث معنى النسخ والحكمة منه، ووضح لنا الفرق بينه وبين البداء، ثم موقف أهل الكتاب منه.

فالنسخ هو الإبطال والإزالة أو النقل والتحويل، ومعناه في الاصطلاح إزالة حكم شرعي .كان محددا عند الله بغاية ينتهي إليها . بحكم شرعي آخر متراخ عنه. بينما البداء هو عبارة عن الظهور بعد الخفاء. والحكمة من النسخ رعاية مصالح العباد التي تتغير وتختلف باختلاف الزمان والمكان، مما يكون من الأصلح للناس إنهاء الأحكام السابقة وإيجاد أحكام أخرى[1]. لكن الإشكال الذي طرحه اليهود هو تفسيرهم النسخ بالبداء، لذلك أنكروه. وتفسير النسخ بالبداء ينسب إلى الله العلم بالشيء بعد الجهل به، وذلك مستحيل في حقه تعالى. لكن لم يكن أمام أهل الكتاب غير الإنكار، لأن عدم إنكاره يعني بطلان شرائعهم، واستدلوا لدعم موقفهم بأن التوراة منقولة بالتواتر فيما بينهم، محتوية على ما يدل على أبديتها ككونها شريعة مؤبدة أو كأمرها بلزوم يوم السبت أبدا.[2]

لكن العلماء المهتدين يردون على هذه الشبهة بإثبات وقوع النسخ انطلاق من نصوص التوراة نفسها.

فالحكيم السموأل اعتمد أسلوب الإلزام من أجل إثبات نسخ الإسلام للشرائع السابقة، مستثمرا معرفته العميقة بالشريعة اليهودية، منتقيا مواضيع غاية في الدقة، صائغا لها في شكل أسئلة، متدرجا فيها من الكل إلى الجزء، ومن الآخر إلى الذات، ومن الماضي إلى الحاضر. وقد تناولت هذه الأسئلة مقارنة شريعة التوراة بالشرائع التي قبلها لإثبات الزيادات التي جاء بها موسى وبيان درجتها ونوعها كإباحة محرم وتحريم مباح، وكبيان تقديم الحكم المتأخر على المتقدم في حال التعارض بينهما، وكاستحالة العمل بشريعة موسى لتعذر القيام بالفرائض كما نصت عليه .. وهكذا سار الكاتب في طرح الأسئلة على المخالفين مستدلا بأدلة من التوراة، مستعملا طرق الاستدلال عند علماء الجدل المسلمين التي أبرز منها الباحث ثلاثا وهي: الاستفهام التقريري ومجاراة الخصم وموافقته على مقدمة فاسدة لإثبات فساد نتيجتها واستحالتها، ومطالبة الخصم بتصحيح دعواه وإثبات كذبه في مدعاه.[3]

واستدل عبد الحق الإسلامي في إثبات نسخ دين الإسلام لجميع الأديان بنصوص التوراة وتأويلها بحساب الجمل، ذكر منها الباحث أربعة أدلة تثبت ذكر اسم النبي الخاتم في التوراة[4] والأمر بوجوب اتباعه، ودليل خامس

---

[1] البرهان في علوم القرآن للزركشي ص 29، طبعة 1973، دار المعرفة. وأصول الفقه الإسلامي 2/961 . 962. ومفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص 113 ، ط2، 1997، دار القلم دمشق. عن المنهج النقدي ص 142 و 143.

[2] نظرية النسخ في الشرائع السماوية ص 33. عن المنهج النقدي ص 144.

[3] المنهج النقدي ص 147 بتصرف.

[4] التثنية 18 : 15 و 18 : 18 . 19. إشعياء 42 : 1 . 4

يثبت تحريف اليهود في زيادة أو نقصان كثير من الفرائض، مخالفين في ذلك وصية موسى ـ عليه السلام ـ لهم بعدم الزيادة أو النقصان [1].

وسلك الحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل منهج التجربة والواقع ليثبت أن الدين الإسلامي ناسخ لشريعة موسى، مبرهنا بذلك على زوال أركان وأصول هذه الأخيرة واندثارها، مقدما سبعة دلائل على ذلك، منها: إبادة الملك والرئاسة منهم، وإبطال الكهنوت وحلول اللعنة على المخالف واستحالة التكفير عنها إلا بشريعة الإسلام...

إذا كان المهتدون قد أثبتوا وقوع نسخ التوراة بشريعة الإسلام فإن المنطق يقتضي أن يثبتوا نبوة رسول الإسلام محمد ﷺ، وهو ما لم يفتهم، ولم يفت الباحث تتبعه في كتبهم. فقد تتبع مسالكهم في مبحث تحت عنوان "منهجهم في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ" حيث بين في تمهيد المبحث أنه رغم التحريف الذي طال التوراة وخصوصا ما يتعلق بورود اسم النبي محمد ﷺ فيها، فإن ذلك لم يحل دون البحث عما يثبت نبوة خاتم الرسل، أملا في العثور على ما يمكن أن يكون قد فات المحرفين تحريفه، وهو ما كان يشكل المحور الأساس في كل كتابات المهتدين من علماء اليهود، ومنهم النماذج التي قدمها لنا.

فالحكيم السموأل استدل في إثبات نبوة محمد ﷺ بخمسة أدلة بناها على مقدمات منطقية وعلى دلالات ألفاظ النصوص التوراتية وإشاراتها[2]. فبدأ بطرق إثبات النبوة، وتبنى في استعراض هذا الدليل ـ حسب الباحث ـ " الاستدلال بالسبر والتقسيم، فناقش طريق تواتر الخبر، وطريق شهادة الآباء، وطريق المعجزات، مستبعدا الطريقين الأخيرين لكونهما لا يصلحان للاحتجاج بهما في إثبات النبوة .. وبهذا لا يبقى لليهود حجة لإثبات نبوة موسى عليه السلام سوى التواتر، ونفس التواتر موجود لعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وبذلك يلزمهم الإيمان بنبوتهما.[3]

وفي الدليل الثاني ألزم اليهود بنبوة عيسى عليه السلام بنص من التوراة[4] يتحدث عن مجيء المسيح بعد زوال الملك من آل يهود، مدعما ذلك بشواهد تاريخية يعرفها العالم أجمع ولا يمكن نكرانها.

وفي الدليل الثالث استنبط نبوات كل من موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام من ثلاثة مواضع ورد ذكرها في نص توراتي[5] تشير إلى الأماكن التي بعثوا فيها، وهي سيناء وسيعير وفاران. وهكذا استعرض لنا الباحث باقي أدلة الحكيم السموأل ليستخلص في النهاية أنه استعمل المنهج العقلي والمنهج التاريخي ومنهج المحدثين في نقد الأسانيد، وحساب الجمل الذي كان له السبق في كشف طريقة التنبؤ به.

---

[1] التثنية 4 : 2 .

[2] التثنية 33 : 2 ،

[3] المنهج النقدي ص 161 بتصرف.

[4] التكوين 49 : 10.

[5] التثنية 33 : 2.

واختار عبد الحق الإسلامي في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم نوعين من الأدلة؛ أولاهما استخراج النصوص التي ورد فيها اسمه تصريحا أو تضمينا[1]، مستنبطا ذلك باستعمال حساب الجمل[2]. وثانيهما استخراج النصوص التي ورد فيها تعظيمه[3]، مقدما إياها باللسان العبراني ثم بشرحها باللسان العربي.

وأما الحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل فقد أجاز في إثبات نبوة محمد ﷺ، حيث عرض أدلته بأسلوب مباشر جمع فيها بين العقل والنقل والمشاهدة والواقع، محيلا على كتب الأنبياء التي تتضمن تلك الأدلة، ومن أهمها تطابق كلام الأنبياء الوارد في كتبهم في الإشارة إلى النبي الخاتم محمد ﷺ[4].

إن كثيرا مما أدلى به المهتدون من حجج ودلائل يعرفها علماء اليهود وأحبارهم، لكن عقيدة الشعب المختار التي تربوا عليها وغرست فيهم التطرف والحقد والكراهية والعنصرية تجاه البشر جميعا، حالت دون إيمانهم بتلك الدلائل ـ إلا من رحم الله منهم ـ بالإضافة إلى عدم قبولهم بفكرة أن يكون النبي الخاتم من غيرهم، مما زاد في تأجيج نار العداوة والحقد في نفوسهم على المسلمين ونبيهم، لذلك اختاروا أسلوب الكذب والتلفيق في حربهم، لكن الله تعالى قيض من يقف في وجههم ويفضح أسباب عداوتهم ممن هم من ذويهم وترعرعوا على ما ترعرعوا عليه من بغض وكراهية للإسلام والمسلمين.

فالحكيم السموأل رد على ست مزاعم من مزاعمهم ـ منها طعنهم في شخص الرسول ﷺ، وزعمهم بأن القرآن من تأليف عبد الله بن سلام ـ مفندا إياها بالعقل وبما يشهد على صحته الواقع.

ورد عبد الحق الإسلامي على طعونهم في الإسلام والمسلمين مبينا أن ذلك مجرد ادعاء، وأن ما يستدلون به من نصوص إنما هو من التحريف الذي طال التوراة.

وكشف الحبر الأعظم إسرائيل بن شموئيل أسرار ودوافع اليهود لتلفيق الشبهات والمزاعم ضد الإسلام والمسلمين، وبين أنها نابعة من الكراهية والعناد ومنافية للعقل السليم.

بعد أن بسط لنا الباحث الإنتاج الفكري للمهتدين من اليهود ومنهجهم في نقد اليهودية بأسلوب سلس متدرج شامل لكل القضايا التي عالجوها، انتقل بنا إلى الباب الثالث لعرض الإنتاج الفكري للمهتدين من النصارى ومنهجهم في نقدهم النصرانية بنفس المنهجية.

**الباب الثالث: الإنتاج الفكري للمهتدين من النصارى ومنهجهم في نقد النصرانية.**

اختار لنا الباحث ثلاثة كتب هي: كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ لمصنفه أبي الحسن علي بن سهل المعروف بابن ربن الطبري، وكتاب تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب لمصنفه عبد الله بن عبد الله الترجمان المدعو قبل إسلامه بأنسلم تورميدا. وكتاب الإنجيل والصليب لمصنفه البروفسور عبد الأحد داود والذي كان يتسمى بدافيد بنجامين الكلداني.

---

[1] الملوك الأول 16 : 29 . 33. هوشع 9 : 5 . 7.

[2] التكوين 1 : 14. المنهج النقدي ص 167. الحسام الممدود 77 . 79.

[3] دانيال 7 : 13 . 14. نصوص من سفر إرميا وعزرا انظر الحسام الممدود 202 . 209.

[4] التكوين 16 : 6 . 16. يوحنا 14 : 16. انظر مكائد يهودية عبر التاريخ لحنبكة الميداني ص 19، طبعة 1974، دار القلم ـ بيروت.

عرف الباحث بأصحاب الكتب ثم بمضمون كل كتاب ومنهج مصنفه فيه والمصادر التي اعتمدها، لينتقل بعد ذلك إلى بسط منهجهم في نقد النصرانية، فبين أن مقصدهم من النقد . وإن تنوعت مسالكهم واختلفت الطرق المؤدية إلى تحقيقه . تمحور حول قضايا مشتركة تمثل أسس الخلاف بين النصارى والمسلمين، وتتخلص في أربع قضايا هي : "الأناجيل وما يتعلق بأسانيدها وكتبتها، وألوهية عيسى عليه السلام وما يرتبط بها من الاعتقادات، ونبوة سيدنا محمد ﷺ، والشكوك والطعون الموجهة ضد الإسلام والمسلمين"[1].

لقد عالج هؤلاء المهتدون تلك القضايا كل حسب منهجه واختياره للقضية التي بنى عليها أفكاره، فلكل واحد منهم كانت له بواعث ودوافع حفزته على الكتابة، وأهدافا أقام على أساسها منهجه وحججه.

إن المصدر الأول لدين النصارى هي الأناجيل التي لم يحظ بالشرعية منها في المجامع المسكونية سوى أربعة هي : إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا، وهي التي يتعبد بها النصارى، وبها تعبد المهتدون قبل اهتدائهم، لذلك انبرى هؤلاء لفضح زيفها ورفض نسبتها لسيدنا عيسى عليه السلام.

فعلي بن ربن الطبري تعهد في مقدمة كتابه الدين والدولة " بإظهار ما كتمه أهل الكتاب وما حرفوه في كتب الأنبياء بخصوص نبوة النبي محمد ﷺ"[2]، لذلك جعل التحريف وصفا عاما لكتب أهل الكتاب، فصار يأتي بالنصوص من التوراة والأناجيل الأربعة والرسائل المعتمدة عندهم، ويفضح ما أخفوه من حقائق، وما لعبه المترجمون والنساخ من دور في التبديل والتغيير، وخصوصا في الأناجيل الأربعة، ليثبت ثلاثة أنواع من التحريف هي: التحريف بالكتمان، والتحريف بالتبديل، والتحريف بالترجمة.

ونهج عبد الله الترجمان عدة طرق لنقد الأناجيل كالتجريح في كتبة الأناجيل بالطعن في عدالتهم وصدقهم، وكنقد محتواها بالتثبت من صحة نسبة الأقوال إلى قائليها، والتأكد من صحة الوقائع وإثبات الاختلاف والتناقض بينها، ونسبة الكذب إلى عيسى عليه السلام.

فأثبت أن كتبة الأناجيل لم يكونوا من الحواريين الذين أثنى الله تعالى عليهم في القرآن الكريم، بل ثلاثة منهم لم يعاصروا عيسى عليه السلام، ورابعهم يوحنا الذي كان معاصرا له كتب إنجيله بالقلم اليوناني، ليخلص في النهاية إلى أنهم متورطون في الكذب والبهتان، مثبتا بالأدلة من أناجيلهم أن أقوالهم متناقضة منسوبة إلى غير قائليها[3]، مكذوبة على عيسى عليه السلام[4]، وأنها مخالفة للوقائع التاريخية.

---

[1] المنهج النقدي ص 197 بتصرف.

[2] الدين والدولة ص 35. عن المنهج النقدي ص 201 ،

[3] مرقس 16 : 19. أعمال الرسل 2 : 1. يوحنا 13 : 21. 26. مرقس 14 : 20. متى 26 : 21. و 20 : 30. 34. مرقس 10 : 51. 52. متى 27 : 38. 44. لوقا 23 : 41. 43. يوحنا 19 : 18. متى 21 : 5. 6. مرقس 11 : 5. 7. لوقا 19 : 35. يوحنا 12 : 14. 15. متى 20 : 20. 21. مرقس 10 : 35. و 9 : 14. و 2 : 18. متى 3 : 4. و 18 : 11. 19. يوحنا 5 : 35. 37. متى 17 : 1. 5. يوحنا 14 : 8. 9.

[4] لوقا 22 : 31. 34. يوحنا 5 : 19 و 17 : 15 و 15 : 24. 25. مرقس 10 : 29. 30. متى 19 : 29. لوقا 18 : 28. 30. متى 19 : 3. 5. التكوين 2 : 21. 24. يوحنا 3 : 13. متى 21 : 18. 19. مرقس 11 : 12. 14.

وسلك البروفيسور عبد الأحد داود في نقده للأناجيل مسلك الطعن في قدسية الأناجيل الأربعة، فبين أوجه التحريف التي لحقتها، وتعقب المراحل التي أدت إلى ظهور نسخ منها بألسنة مختلفة، وما واكب ذلك من خلافات بين رجال الكنيسة حول المقدس منها، ليصل إلى أن الإنجيل الحقيقي المنزل على عيسى ﷺ غير موجود، وأنه يجب البحث عنه، مذكرا بمواصفاته التي تجعل منه كتابا موحى به من عند الله حقا.

قد يكون ما قدمه هؤلاء المهتدون من دلائل على تحريف الأناجيل غير كاف في إقناع النصارى بالعدول عن الإيمان بها والإيمان بالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لذلك ركزوا نقدهم على العقيدة التي تعتبر الحجر الأساس في كل دين، والتي بانهيارها ينهار كل ما له علاقة بذلك الدين، وإذا انهار الإيمان بدين انهار الإيمان بكتابه.

قبل عرضه لمسالك المهتدين في نقد عقيدة النصارى بين لنا الباحث الدكتور مصطفى بوجمعة ماهية هذه العقيدة، موضحا أنها ليست منحصرة ـ كما قد يبدو ـ في مسألة ألوهية عيسى ﷺ، بل هي متشعبة ومعقدة، تشكلت بعد انقسامات وصدامات أفضت إلى صياغة ما يسمى بقواعد الإيمان المسيحي، على يد مجموعة مختارة من الأساقفة، وتم فرضها بالقوة في مجمع نيقية من قبل الإمبراطور الوثني قسطنطين، وذلك بعد القضاء على ثلثي الآباء الروحانيين الذين كانوا يؤمنون بالتوحيد الحقيقي الذي جاء به عيسى ﷺ. وقد تلخصت هذه الاعتقادات في أن الله واحد وثالث ثلاثة آلهة متساوية ومختلفة وهم : الأب والابن وروح القدس، وأن عيسى ابن الله وإله وإنسان، وأن مريم والدة الإله، وأن عيسى مات على الصليب وصار حيا بعد ثلاثة أيام وظل مع تلاميذه أربعين يوما ثم رفع إلى السماء ليجلس على يمين أبيه كإله مساو له، وأن الباباوات ورؤساء الكنيسة خلفاء الله في الأرض، معصومون، يتكلم على ألسنتهم الروح القدس ثالث الآلهة، منحوا قوة غفران الخطايا للمذنبين .. وغيرها من الأسرار[1].

لقد انبرى المهتدون من النصارى ـ وهم الملمون بعقيدة وطقوس الملة التي كانوا عليها قبل اهتدائهم ـ للرد على تلك المغالطات بأدلة نقلية وعقلية ومنطقية.

فعلي بن ربن الطبري ركز على التناقض الحاصل بين عقائد النصارى دون الخوض في تفاصيلها، " ولربما كان ذلك ـ كما يقول الباحث ـ بغية إشعارهم أن التوحيد كان دائما وأبدا هو أصل الرسالات السماوية جميعها .. وكل من زاغ عنه لا بد وأن يلتبس عليه الأمر في دينه كما حدث لهم حينما حاولوا أن يجمعوا بين ألوهية الخالق وتأليه المخلوق"[2]، موردا أقوالهم، مستدلا على بطلانها ورجاحة قوله بنصوص من التوراة وبآيات من القرآن الكريم.

أما عبد الله الترجمان فركز نقده على أصول عقيدة النصارى وخصوصا قواعد دينهم الخمسة؛ التغطيس والتثليث والالتحام والقربان والإقرار بالذنوب للقسيس، مخصصا لها أربعة أبواب من كتابه، مبينا مظاهر التناقض

---

[1] تحفة الأرب ص 175 و 176 بتصرف. الصواعق الإلهية في الرد على ترهات الكنائس المسيحية لابن سعيد جلياتوري الفوتي 11. 18، ط1، 1993 . الدار البيضاء. عن المنهج النقدي ص 227 و 228.

[2] المنهج النقدي ص 230 بتصرف.

فيها، مقدما الأدلة على بطلانها وفسادها. داحضا عقيدة ألوهية عيسى بنصوص من أناجيلهم يقر فيها عيسى أنه نبي مرسل، وأنه آدمي يخاف المنية ويتضرع إلى الله أن يصرف عنه كأسها[1].

وفي دحضه بنوة عيسى لله بين أن البنوة تقتضي مشابهة الابن لأبيه، وهو ما نفاه عيسى عندما أقر بنقصان علمه وأظهر أنه ينتابه الحزن والذعر، وهي صفات نقص لا تليق بإله ولا بابن إله[2].

وعلى نفس المنوال دحض عبد الله الترجمان باقي عقائد النصارى، كاعتقادهم في الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية للمسيح[3]، وكاعتقادهم بمعاقبة الله تعالى لآدم وذريته بإدخالهم النار بسبب أكل آدم من الشجرة، ثم التضحية بابنه لإخراجهم منها، وكإشراك المسيح مع الله تعالى في الوحدانية وفي الخلق اعتمادا على نصوص متناقضة. ثم ختم بأدلة نقلية من أناجيلهم وأدلة عقلية مستنبطة منها نفى بها ألوهية عيسى عليه السلام وأثبت نبوته وبشريته[4].

وسلك البروفسور عبد الأحد داود في نقده عقيدة النصارى طريقين: تحديد الأسس التي قامت عليها عقيدتهم والعوامل التي ساهمت في انحرافهم، وإبطال عقيدة التثليث بحجج وبراهين مستلهمة من نصوصهم المقدسة.

فبالنسبة للطريق الأول كشف الكاتب حقيقة الصليب وبين أنه يرمز إلى التثليث ويمثل أساس قواعد الدين؛ فهو المذبح الذي قدم الله تعالى عليه ابنه تكفيرا للبشرية عن الخطيئة الموروثة عن أبيها آدم[5]، وهو عماد الإنجيل، وهو علامة يوم الحشر وغير ذلك من الاعتقادات، وكلها انحرافات أوعزها إلى سوء ترجمة بعض الكلمات السامية إلى اليونانية وإلى فلسفات الأديان الوثنية التي سبقت النصرانية إلى التثليث، مستدلا على ذلك بأقوال رجال الكنيسة[6].

وبالنسبة للطريق الثاني فقد أبطل الكاتب عقيدة التثليث بمنطق العقل، وذلك بالحديث عن حقيقة الذات الإلهية المنزهة عن الأمثال والأشباه، وعن استحالة كونها مركبة، داحضا الأدلة العقلانية والفلسفية التي ساقها المثلثون لإثبات تثليثهم.

وهكذا نقد المهتدون من النصارى عقيدة الملة التي كانوا عليها، مستعملين النقل تارة والعقل والمنطق تارة أخرى. ولم يكن هدفهم من ذلك الهدم فقط، بل كان هدفهم إدخال أهل ملتهم السابقة في الدين الجديد، فكان لا بد إذن من إثبات نبوة النبي الذي جاء بهذا الدين، فإن ثبتت نبوته وجب اتباعه.

---

[1] متى 26 : 37 . 38. يوحنا 5 : 24 و 36. ويوحنا 11. مرقس 5 : 1 . 14. متى 19 : 17.

[2] مرقس 11 : 32. متى 26 : 37.

[3] متى 13 : 57. أعمال الرسل 2 : 22. لوقا 24 : 18 . 19.

[4] يوحنا 6 : 1 . 11. متى 14 : 25 . 26. أعمال الرسل 7 : 48. متى 1 : 1 . 18. و 11 : 18 . 19. و 20 : 30 . 34. و 19 : 16 . 17. متى 4 : 8 . 10. و 10 : 40. يوحنا 17 : 1 . 3. و 20 : 16 . 18. و 5 : 30. مرقس 15 : 34. لوقا 24 : 36 . 39.

[5] يوحنا 3 : 16. بطرس الأولى 19 : 1.

[6] الإنجيل والصليب 195 . 196 و 112 . 114. العقائد الوثنية في الديانة النصرانية لمحمد بن طاهر البيروتي، تحقيق عبد الله الشرقاوي 55 . 65، طبعة 1989 . دار الصحوة . القاهرة. عن المنهج النقدي ص 246.

فما منهجهم في إثبات نبوة محمد ﷺ؟

استدل علي بن ربن الطبري على نبوة نبي الإسلام بأدلة وبراهين من المنقول والمعقول جمعها من مصادر متنوعة أبرزها القرآن الكريم[1] والكتاب المقدس[2].

فنبوة محمد ﷺ ثابتة من خلال سيرته وشريعته وفضائله ومعجزاته وأصحابه، وبالبشارات الواردة في كتب كثير من الأنبياء والرسل، مبينا بذلك أنه لو لم يظهر النبي محمد ﷺ لبطلت نبوة جميع الأنبياء.

واكتفى عبد الله الترجمان في إثبات نبوة النبي الخاتم باستخراج مجموعة من الشواهد من التوراة والإنجيل والزبور[3] تبشر به وتؤكد على بقاء ملته إلى آخر الدهر، مغنيا تلك الشواهد بتعليقاته الدقيقة التي استجلت الغامض منها وأضافت لها دلالات أخرى.

وسلك عبد الأحد داود مسلكا لغويا[4]، فبحث عن أصول الكلمات وجذورها في اللغات الأصلية كالعبرية والآرمية، وبين ما طرأ عليها من تحول أثناء ترجمتها إلى اللسان اليوناني أو غيره، مما أفقدها المعنى الأصلي الذي كان يثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين. ولم يكتف الكاتب بالأدلة اللغوية، بل أضاف إليها دليل القياس والمنطق داحضا كل المزاعم التي يعترض بها النصارى على شخص النبي ﷺ.

بعد إثبات نبوة محمد ﷺ لم يكن لأحد من المهتدين أن يتخلف عن الدفاع عن الإسلام دينه الجديد وعن المسلمين الذين أصبح منهم، وهو يرى ما يتعرضون له من مكائد خبيثة تعمل على تشكيكهم في دينهم والطعن فيه وخلق الفتنة بينهم. فعملوا جميعا على الرد على هذه المزاعم وإظهار تهافتها.

فعلي بن ربن الطبري استعرض مجموعة من التلفيقات التي وجهها النصارى ضد الإسلام والمسلمين، كقولهم بدخول المهاجرين والأنصار في دين الإسلام من غير آية، وقولهم باشتمال شريعة الإسلام على عيوب ونقائص، وقولهم بإيمان النبي ﷺ بالتوراة والإنجيل قولا ومخالفتها فعلا، وقولهم بنسبة النبي الشر إلى الله تعالى، رادا على كل تلفيق بالإتيان بما يماثله من التوراة والإنجيل.[5]

---

[1] النساء 93 ، الطلاق 2 ، آل عمران 135 . 136 ، الإسراء 1 ، الحجر 94 . 95 ، الفتح 27 ، الشرح 1 . 4 ، النصر 1 . 3، الروم 1 . 3.

[2] سفر التكوين 17 : 20، و 16 : 6 . 12، و 21 : 13 . 20 ، سفر التثنية 18 : 15، و 18 : 18 . 19، و 33 : 2، المزمور 45 : 2 . 6، و 4 2، و 50 : 2 . 3، و 72 : 8 . 17، إشعياء 2 : 12 . 21، و 9 : 6، و 24 : 1، و 28 : 13، هوشع 13 : 4 . 5، ميخا 4 : 1 . 2، حبقوق 3 : 3، صفنيا 3 : 8 . 10، زكرياء 14 : 9، و 14 : 20، إرميا 1 : 4 . 10، و 32 : 37 . 40، حزقيال 19 : 10 . 14، دانيال 2 : 31 . 45، و 7 : 1 . 28، يوحنا 14 : 26، و 16 : 7، و 14 : 16.

[3] سفر التكوين 16 : 6 . 12، سفر التثنية 18 : 18 . 19، يوحنا 14 : 26، سفر ميخا 4 : 1 . 2، سفر إشعياء 42 : 1 . 4. تحفة الأريب من 256 إلى 279.

[4] الإنجيل والصليب من 45 إلى 52 ومن 147 إلى 182 ، المزمور 76 : 8، دانيال 7 : 13 . 14، يوحنا 13 : 18. عن المنهج النقدي من 275 إلى 281.

[5] المنهج النقدي من 283 إلى 289 ، الدين والدولة من 189 إلى 203 ،

فدخول المهاجرين والأنصار في الإسلام من غير آية يقابله دخول خمسة من كبار حواريي عيسى في النصرانية من غير آية[1]، وما عدوه عيوبا ونقائص في شريعة الإسلام كالذبائح والختان والطلاق والقسم والجهاد فقد ورد مثله في التوراة والإنجيل[2]، وهو موروث عن أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام وجميع الأنبياء من ولده. وأما إيمان محمد ﷺ بالتوراة والإنجيل قولا لا عملا فإن ذلك ما فعله عيسى عليه السلام، بل زاد على ذلك أن خالف التوراة قولا وفعلا حسب أناجيلهم[3]، ومخالفة رسول لرسول قبله لا يقدح في شخصه، بل يحسب له من المناقب، لأنه يتبع في ذلك وحي الله، فالله تعالى جعل لكل أمة شريعة ومنهاجا، وبها يمحو ما قبلها أو يثبته، وما على الرسول الذي جاءه الوحي إلا السمع والطاعة.

وأما نسبة الشر إلى الله تعالى من قبل النبي ﷺ فقد أثبت أنه غير وارد، لأن النبي لا يؤمن سوى بما أخبره به تعالى من كونه عادلا، موردا نصوصا من التوراة تنسب الشر إليه سبحانه[4].

أما عبد الله الترجمان فقد لخص ما اعتبره النصارى عيوبا في الإسلام والمسلمين في خمس وفندها واحدة تلو الأخرى[5].

فالعيب الأول وهو زواج الصالحين من المسلمين بخلاف رهبان النصارى واعتباره أمرا مخالفا للدين فإن النصارى هم من خالف أمر الله وما سار عليه الرسل والأنبياء من قبل، فقد تزوجوا جميعا غير عيسى ويحيى بن زكريا الذي كان حصورا[6].

والعيب الثاني وهو كون المسلمين يختتنون فإن جميع الأنبياء ختنوا بما فيهم عيسى عليه السلام[7]، وهي سنة من سنن أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام.

والعيب الثالث وهو اعتقاد المسلمين بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون فالرد عليه وارد في الأناجيل حيث أخبر عيسى حوارييه أنهم سيأكلون ويشربون معه في الجنة[8].

والعيب الرابع وهو اعتقاد المسلمين بوجود قصور ويواقيت وغير ذلك في الجنة فرد عليهم بقصص . من كتاب معتبر عندهم[9] . تثبت إيمانهم بما أنكروه على المسلمين.

والعيب الخامس وهو تسمي المسلمين بأسماء الأنبياء عليهم السلام فإن النصارى بأنفسهم تسموا بأسماء الأنبياء تبركا بها، بل وتسموا بأسماء الملائكة أيضا[10].

---

[1] إنجيل متى 4 : 18 . 22، إنجيل مرقس 2 : 14، و 11 : 32.

[2] إشعياء 28 : 13، صمويل الأول 27 : 8 . 9، متى 5 : 39 . 41، لوقا 22 : 36، متى 10 : 34، و 26 : 29،

[3] التثنية 18 : 18 . 19، متى 12 : 1، و 5 : 31 . 32.

[4] سورة فصلت الآية 46، الخروج 7 : 3.

[5] تحفة الأريب من 242 . 254.

[6] التكوين 4 : 19، التثنية 21 : 15. مرقس 14 : 25 . 26

[7] اللاويين 12 : 2 . 3.

[8] متى 26 : 29، مرقس 14 : 25 . 26، التكوين 2 : 1، و 13 : 10، لوقا 23 : 43، رؤيا يوحنا 2 : 7.

[9] نور القديسين في قصة جوان الإنجيلي.

[10] تحفة الأريب 254.عن المنهج النقدي ص 292

وكشف عبد الأحد داود السر وراء طعن النصارى في الإسلام والمسلمين فبين أنه نابع من التعصب لموروثات الآباء العقائدية، وهو الذي منعهم ويمنعهم من البحث والتأمل للوصول إلى الحق، ويدفع قساوستهم إلى افتراء أكاذيب لمحاربة الإسلام والحد من انتشاره حفاظا على امتيازاتهم ومنعا لأتباعهم من اعتناقه.

ساق عبد الأحد داود بعض المزاعم ورد عليها بالنص والعقل، ومن أبرزها ادعاؤهم عالمية رسالة عيسى عليه السلام، وادعاؤهم بأن التعاليم المسيحية هي استمرار لرسالته الأصلية، وادعاء قساوستهم ورهبانهم الوساطة بين الله والمؤمنين للشفاعة وغفران الذنوب والخطايا. فأثبت أن رسالة عيسى كانت لبني إسرائيل خاصة، استهدفت إرشادهم وإرجاعهم إلى دين موسى عليه السلام، مستدلا بنصوص من الأناجيل تؤكد ذلك[1]، وأما ما ورد من نصوص يفيد العالمية فهي من المحرف الذي ألحق بها. ووجه نقدا ساخرا لما يدعيه القساوسة والرهبان من غفران الخطايا مسميا ذلك أكذوبة، محملا المسؤولية للبابا في ترويج هذه الأكاذيب. وأخيرا دحض زعمهم بأن النصرانية هي ملكوت الله وليس الإسلام بأن أوضح أن ملكوت الله الواردة في الأناجيل ليست سوى الإسلام والقرآن المجيد[2].

**الباب الرابع :**

بعد أن استعرض لنا الباحث منهج القرآن وأثره في اهتداء أهل الكتاب، والإنتاج الفكري لهؤلاء بعد اهتدائهم، ومنهجهم في نقد ديانتهم السابقة، انتقل بنا إلى الباب الرابع أهم أبواب الكتاب، ليقدم لنا تصوره لتوظيف هذا الإنتاج وهاته المناهج في توجيه الحوار الديني بشكل عصري، تستغل فيه التقنيات التكنولوجية الحديثة، واضعا أمام من يهمه هذا الأمر . وأظن أن كل مسلم يهمه الأمر . مجموعة من الاقتراحات، منها ما هو تربوي تعليمي، ومنها ما هو ثقافي أكاديمي، ومنها ما هو إعلامي فني.

وقبل أن يبسط الباحث أمامنا خطة مشروعه، أبى إلا أن يعرفنا بالحوار الديني وتاريخه القديم والمعاصر، حتى نكون على بينة من المراحل التي قطعها، ونكون مؤهلين للانخراط في المشروع، إذ المشروع ليس سوى خدمة هذا الحوار والارتقاء به إلى مكانة تؤهل المحاور المسلم نفسيا وعلميا وتحفظ له عزته وكرامته.

بدأ الباب بتعريف الحوار لغة واصطلاحا .كما تم توضيحه في بداية هذه القراءة عند تحليل عنوان البحث[3] . ثم تتبع مفهوم الحوار في القرآن الكريم، فالسنة النبوية، مرورا بمفهومه عند المسلمين قديما، وانتهاء بمفهومه في التاريخ المعاصر.

فالقرآن الكريم عبر عن الحوار بكلمة حاور أو بما يفيد معناها أو أنواعها، كجادل وحاج ومشتقاتهما. وأما أطراف الحوار فهي متعددة شملت الخالق سبحانه وكل المخلوقات.

فنجد الحوار بين الله تعالى والملائكة الكرام[4]، وبينه تعالى وألد أعدائه إبليس[5]، وبينه جل شأنه وبين أنبيائه عليهم السلام، وبين الأنبياء وأقوامهم، وبين الناس فيما بينهم، وبين الجن فيما بينهم، إلى غير ذلك من الحوارات. " والمتأمل

---

[1] متى 10 : 5 . 7.

[2] الإنجيل والصليب من 153 إلى 155. عن المنهج النقدي ص 300 . 301،

[3] انظر صفحة 3 من هذه القراءة.

[4] البقرة 28 . 33.

[5] الأعراف 11 . 14.

في كل هذه الأنواع . يقول الباحث . يلاحظ منذ الوهلة الأولى التباين الواضح بين أطراف الحوار، بمعنى أن الحوار يكون بين المختلفين من أجل تحقيق التفاهم. كما أن المدقق في أساليب الحوار التي وردت في القرآن يستنتج تنوعها وغناها، فمنها ما يأتي بصيغة الجدل النافع، ومنها ما يدل على المبادرة الإيجابية، ومنها ما يشير إلى حسن المناقشة والتفاوض"[1].

ومن هذا استخلص الباحث أن اللغة القرآنية تقوم على أساس الحوار لا على القهر، حتى في حقيقة التوحيد التي هي أخطر قواعد الدين[2].

وللتدليل على هذا المنهج القرآني تحدث لنا الباحث عن مبدأ الرسول ﷺ في الحوار والذي لم يكن سوى منهج القرآن، فبين أن أغلب أحاديث الرسول ﷺ هي عبارة عن أسئلة وأجوبة، وساق لنا أمثلة من حواراته ﷺ مع اليهود والنصارى ولينه في ذلك، واحترامه وتقديره للمحاور، وإعطائه الوقت الكافي ليعبر عن رأيه بكل حرية[3].

إن المسلمين مأمورون بالدعوة إلى دين الله، والدعوة تقتضي المحاورة، والمحاورة الناجحة تقتضي اللين مع المحاور والعلم بما عنده، لذلك لم يكن أمام المسلمين بد من اتباع هدي القرآن والرسول ﷺ في ذلك.

استعرض لنا الباحث مجموعة من الشواهد التاريخية تثبت التزام المسلمين بالتوجيهات الإلهية والنبوية في الدعوة إلى دينه الحق، واعتبر ذلك من المطلوبات الشرعية. فذكر لنا مجالس العلم والمناظرة التي كانت تعقد في مجالس الخلفاء والأمراء ويحضرها زعماء جميع الطوائف الدينية في ذلك العصر، محميون من قبل الخليفة لئلا يتعرضوا لأذى من قبل متهور لا يفقه في الدين شيئا[4].

وهكذا كان الحال في بغداد والأندلس وفي سائر بقاع البلاد الإسلامية الواسعة، إلا أنه لم يكن حوارا عشوائيا، بل حوارا مبنيا على قواعد شرعية مدروسة أرساها علماء الإسلام، ولخصها لنا الباحث في خمس :

. " الحوار سبيل لدعوة الناس إلى خير الإسلام وليس بقصد إرضائهم بحجة التقريب بين الأديان.

. وجوب محاورة أهل الكتاب وجدالهم بالتي هي أحسن كما أمر الله تعالى.

. دعوة أهل الكتاب بالتي هي أحسن لا تعني عدم مصارحتهم بما هم فيه من باطل، أو السكوت عن محاربتهم للإسلام.

. وجوب تذكير أهل الكتاب . أثناء محاورتهم . بلزوم الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره آخر الأنبياء المبعوث لكافة البشر.

. نهيهم عن الصد عن الإسلام والإساءة إلى المسلمين ونبيهم"[5].

---

[1] المنهج النقدي ص 307 بتصرف.

[2] البقرة 256، الحجرات 13، الكهف 29، يونس 99

[3] انظر الأحاديث وأمثلة من حوارات النبي صلى الله عليه وسلم في المنهج النقدي 308 . 310.

[4] الحوار دائما للدكتور شوقي أبو خليل 56، ط3 ، 1996، دار الفكر دمشق. عن المنهج النقدي 311 . 312.

[5] موجز الأديان في القرآن للدكتور عبد الكريم زيدان، ط1، 1998، مؤسسة الرسالة لبنان. عن المنهج النقدي 312 . 313 بتصرف.

لقد التزم المسلمون بهذه القواعد منذ مجيء الإسلام إلى أن طرأت تغيرات على البلاد الإسلامية بسبب الضعف والتمزق السياسي الذي أصابها وما تبعه من تقهقر اجتماعي واقتصادي وفكري .. فأصبحوا لقمة سائغة في يد الطامعين الذين لم يكونوا سوى أهل الكتاب، الذين ساروا يملون على الشعوب الإسلامية الضعيفة مخططاتهم ومناهجهم، ويكيلون لها وللإسلام ما شاءوا من الاتهامات، محولين المسلم من محاور مبادر إلى محاور مطاوع، واضعين بذلك مفهوما معاصرا جديدا للحوار الديني.

وقبل أن يتطرق الباحث لشرح المفهوم العصري للحوار الديني والذي أدرجه تحت عنوان: "مفهوم الحوار الديني الغربي حاليا"، وضعنا أمام ظروف تشكل هذا المفهوم الجديد، ليبين لنا صواب نسبته للغرب.

في حملته الاستعمارية المعاصرة جرب المستعمر الغربي قوة المسلمين الشرسة التي يستمدونها من الدين الإسلامي والتي تحثهم على الجهاد وعدم قبول الذلة، إذ لم يستطع إخضاعهم وتدجينهم رغم ما استعمله من بطش في سبيل ذلك، مما جعله يسخر كل طاقاته الفكرية لاكتشاف طريقة تكون كفيلة بإخضاع المسلمين وتنميطهم وفق رؤيته.

بدأت معالم وضع مفهوم جديد للحوار بإقبال الغرب على دراسة العلوم الإسلامية لمعرفة مكامن القوة فيها، ليأتي المؤمنين بالإسلام من قبلها بعد ذلك. فكون اتجاها فكريا سماه الاستشراق، وانكب المنخرطون فيه على دراسة الإسلام والحديث النبوي الشريف وعلومهما.. واستولوا على مخطوطات إسلامية نادرة ما فتئوا أن ألفوا منها كتبا أصبحت مراجع معتمدة لكل طالب علم، ودعّم رهبانهم وقساوستهم هذا الهجوم الفكري بهجوم ديني، موظفين الخدمات الاجتماعية كالصحة والتعليم وغيرها، في استغلال بشع لاحتياج الناس، وفي تنسيق تام مع قوة البطش العسكرية في ملاحقة المقاومين.

لقد اقتبس لنا الباحث مفاهيم ومبادئ وأهداف الحوار الديني عند الغرب النصراني من كتاب "توجيهات من أجل الحوار بين المسيحيين والمسلمين" للدكتورة زينب عبد العزيز وأجملها كالتالي:

. " وجوب تفادي الدخول في مناقشات مع المسلمين حول ما ورد في القرآن بشأن المسيح.

. تفادي الحديث عن محمد صلى الله عليه وسلم بأي استخفاف، وعدم إنكار دوره كمبشر ديني شجاع داع للتوحيد.

. عدم الاكتفاء بالتقرب إلى المسلمين، بل إظهار احترام الإسلام على أنه يمثل قيمة إنسانية ودينية عالية في مواجهة الوثنية.

. مراعاة فهم المسلم للعقيدة المسيحية وخاصة فيما يتعلق بنفيه للتثليث وتجسد الله في المسيح، وإلا فإن الحوار سيفشل مادام المسلم لن يغير هذه العقيدة.

. وجوب إقناع المسلم في أي حوار بأن المسيحية قائمة على التوحيد دون الخوض في التفاصيل.

. إشراك الجميع في الحوار وليس العاملين في الكنيسة وحدهم.

. الاعتماد على الغرس الثقافي واستغلال التغيير الحضاري الذي يقوم به الغرب في العالم الثالث.

. تجديد ضمائر الناس وحياتهم عن طرق الحوار لحملهم على الارتداد والتوبة سواء كانوا أعضاء في الجماعة المسيحية أم غرباء عنها.

. الحوار الصحيح يرمي إلى تجديد كل فرد بالارتداد الباطني والتوبة، مع احترام كل الضمائر واعتماد الصبر والتأني.

. الحوار بين الأديان يشكل جزءا من رسالة الكنيسة التبشيرية لأنها رسالة موجهة إلى أناس ينتمون إلى ديانات أخرى ولا يعرفون المسيح ولا إنجيله "[1].

إن هذه المبادئ والأهداف وما اشتملت عليه من احترام لعقيدة المسلمين هو من أجل كسب اعترافهم بكون اليهودية والمسيحية ديانتين صحيحتين، ولتحقيق ذلك وضع الغرب بيهودييه ونصرانييه برامج لعقد مؤتمرات، وحدد جداول أعمالها، مركزا على القواسم المشتركة الإيجابية كالعقيدة والأخلاق والثقافة، وإعادة صياغة كتب التاريخ ومناهج التعليم لاستبعاد كل ما يثير الحقد والضغينة . حسب زعمهم . ، كالبحث في بعض العقائد والعبادات، والتركيز على مفاهيم موحدة، كمفهوم العدل والسلام وحقوق الإنسان عموما وحقوق المرأة خصوصا، والتعددية والحرية الدينية.. إلى غير ذلك من القضايا التي يمكن الدخول منها للطعن في الإسلام.

لقد رصد الغرب لتنفيذ هذه الخطة أموالا طائلة، وموارد بشرية هائلة، وشرع في تنفيذها بحماسة كبيرة. وللتدليل على هذه الحرب الخفية قام الباحث بجرد لمجموعة من مؤتمرات الحوار التي عقدت خلال القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بتواريخ وأماكن انعقادها، وشارك فيها باباوات الفاتكان، وأساقفة كثير من الكنائس العالمية، وعلماء ومثقفون وحكومات غربية ، وأقحموا فيها بعض مشايخ الأزهر وبعض رواد الفكر الإسلامي وحكومات بعض الدول الإسلامية، وكانت موضوعات هذه المؤتمرات والندوات تنصب على النظم الإسلامية رغم أن كثيرا منها لم يكن من قبيل المشكلات الملحة أو العاجلة[2]. وهذا ما جعل الباحث يطرح مجموعة تساؤلات تبعث على الشك والريبة في أهداف ونوايا الداعين إلى مثل هذه المؤتمرات:

". لماذا يكون الطرفان المسيحي . صاحب المبادرة دائما . والإسلامي هو دائما المحور الذي تدور عليه هذه المؤتمرات وهما العضوان الحاضران من بين الأديان، مع أن الإسلام يعترف بكل الرسالات السماوية، والمسيحيون يعلمون ذلك؟!

. لماذا يستدعى العلماء المسلمون للحوار في الوقت الذي لا يعترف الطرف الآخر بالإسلام دينا سماويا، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا، وبالقرآن وحيا ؟!

. لماذا لا يتحاور الطرف المسيحي مع أصحاب الديانة البوذية والهندوسية وغيرها لانتزاع الاعتراف بالمسيحية وبرسالة المسيح ؟!

. لماذا لا يتحاور المسيحيون مع اليهود لإثبات مصداقية عقائدهم ولمطالبتهم برد الاعتبار للمسيح عليه السلام ؟! "[3].

ووضع الباحث أخيرا سؤالا كملخص لما سبقه من أسئلة وهو :

. ما أساس هذا العداء القائم الآن بين المسلمين وأهل الكتاب ؟

---

[1] المنهج النقدي 318 . 319 بتصرف.

[2] عن المنهج النقدي 320 . 324. الحوار بين الأديان أسراره وخفاياه 21 . 22.

[3] المنهج النقدي 324 بتصرف.

وأجاب بعده مباشرة مبينا أن اليهود يؤمنون بموسى عليه السلام ويعتقدون أنهم شعب الله المختار وأن عيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام كاذبان وأتباعهما ضالون، مما يترتب عليه عدم إيلاء حرمة للنصرانية والإسلام.

وإذا كان اليهود لا يؤمنون بالمسيح ولا بأناجيل النصارى، فإن النصارى عكس ذلك، يؤمنون بموسى وبتوراته، ويعتبرون التوراة مقدسة، ويضعونها مع أناجيلهم في كتاب واحد يسمونه الكتاب المقدس، إلا أنهم ينقمون على اليهود لجحودهم رسالة عيسى ولطعنهم في شرف أمه، وينقمون على المسلمين لأنهم يتوهمون أن محمدا ﷺ إنما هو مدع للنبوة ومدع أن دينه نسخ جميع الأديان مما يؤدي إلى سحب التفرد بالبقاء والسيادة منهم وهو ما لم يقبلوه[1].

لكن رغم العداوة التاريخية التي يكنها اليهود للمسيحيين فإن هؤلاء تناسوا كل ذلك ووضعوا أيديهم في أيدي عدوهم القديم لمواجهة الإسلام عدوهم الجديد. وذلك ما عبر عنه بابا الفاتكان سنة 1986 عند زيارته لكنيس يهودي في روما حيث قال مخاطبا حاخامات اليهود : " إن العلاقات التي تربطنا بكم لا تربطنا بأي دين آخر! أنتم إخواننا المفضلون ! بل أنتم إخواننا الكبار ! "[2].

إن الطرف اليهودي كان حاضرا في كل حوار ديني بتوجيهاته ومخططاته، غائبا بشخصياته لما كانت تسببه له القضية الفلسطينية من إحراج، وبسبب امتناع علماء المسلمين من حضور تلك الحوارات، إلا أنهم بدأوا في المؤتمرات الأخيرة يسجلون مشاركتهم بتشجيع من الطرف المسيحي رغم استياء المسلمين.

لقد اتضح من التقارب الكبير والتنسيق المحكم بين اليهود والنصارى في عقد مؤتمرات الحوار الديني حقيقة هذا الحوار وأغراضه، مما جعل علماء الإسلام ومفكريهم ينقسمون بين مؤيد ومعارض.

فالمؤيدون يرون أن الحوار بين الأديان يؤدي دورا كبيرا في دعم العلاقات الإنسانية ومواجهة التعصب الديني والصراعات المعاصرة، على ألا يتطرق هذا الحوار إلى العقائد، بل يركز على القيم الرفيعة والأخلاق الفاضلة التي تأمر بها الأديان، ويعزز روح التعايش والتعاون وتحقيق السلم الاجتماعي[3]. وكان من بين المؤيدين شيخ الأزهر في ثلاثينيات القرن العشرين الدكتور مصطفى المراغي الذي أوفد من ينوب عنه في المشاركة وإلقاء الكلمة في مؤتمر تاريخ الأديان الدولي الذي انعقد ببروكسيل عام 1935 م، والمؤتمر العالمي للأديان المنعقد في لندن عام 1936م، وشيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي، والشيخ محمد عبده وغيرهم.

أما المعارضون فيرون أن الحوارات التي تجري بين الأديان المختلفة إنما هي تظاهرات إعلامية من أجل المجاملة فقط، إلا أنها عقيمة من حيث كون الأطراف المحاورة للمسلمين لا تعترف بالإسلام كدين سماوي، بل لا تكف عن الإساءة إليه وإلى رموزه، مسخرة في ذلك ما توفر لها من وسائل، ولذلك فالحوار يفقد مصداقيته أمام الهجمات الشرسة التي يشنها على الإسلام من نسعى إلى محاورتهم. والذين لا يهمهم من الحوار إلا السماح ببناء الكنائس بدون قيود، والسماح للبعثات التبشيرية للقيام بأنشطتها في الدول الإسلامية، والسماح بزواج المسلمة من غير المسلم ..[4]

---

[1] مؤمنو أهل الكتاب ومكانتهم في الإسلام لعمر وفيق الداعوق 72. 73 ط1 ، 1998، دار البشائر الإسلامية لبنان. عن المنهج النقدي 324.

[2] الحوار بين الأديان أسراره وخفاياه 61.

[3] الشرق الأوسط عدد 10509 ليوم الخميس 23 شعبان 1428 هـ ، 6 سبتمبر 2007.

[4] الشرق الأوسط نفس العدد، www.islammemo.cc .

إن ما خلص إليه الباحث بعد عرضه لرأي المعارضين للحوار "هو أن أي حوار لا يقوم على مبدأ الندية عند المواجهة، لا يمكن أن يسمى حوارا .. ما دامت النية مبيتة، والفوقية والدونية مهيمنة .. ولكن مع ذلك فإن الحوار كان وسيظل الأسلوب الأهم من أساليب المواجهة "[1].

ويرى الباحث أننا لكي ننجح في الحوار لا بد أن ننتقل من موقع المدافع عن النفس إلى موقع المبادر، وأن نختار المواضيع التي يمكن أن تساعد على دخول أهل الكتاب للإسلام، وليس هناك من مواضيع أحسن من تلك التي كانت السبب في اهتداء عدد من أحبار اليهود والنصارى، والتي يمكن استخراجها من إنتاجهم الفكري، ومنها على سبيل المثال لا الحصر : ذكر صفات النبي صلى الله عليه وسلم في كتبهم، وذكر قصص أنبياء بني إسرائيل الواردة في القرآن الكريم وخاصة قصة موسى وعيسى عليهما السلام، وذكر تفاصيل قصة عيسى وأمه وما لاقاه من ظلم اليهود، والتنبيه إلى عدم وجود الواسطة بين الخلق والخالق في الإسلام مما يحرر الإنسان من عبودية العباد إلى عبودية الله تعالى، وتقريب مفهوم التشريع والعبادة في الإسلام الذي راعى أحوال الناس وظروفهم واختلاف أوضاعهم.

لقد أثمرت الإنتاجات الفكرية لهؤلاء المهتدين ثمارا طيبة يمكن توظيفها في حوار ديني مبادر، لما تميز به منهجهم في نقد الديانتين اليهودية والمسيحية. ولذلك يقول الباحث: "اقترح العمل على صياغة جهود هؤلاء المهتدين في إبطال عقائد اليهود والنصارى ومزاعمهم في شكل أعمال ومشاريع متنوعة تندرج تحت ما أسميته حوار المبادرة، توظف فيه آراؤهم وتجاربهم بطرق تتلاءم مع تكنولوجيا الاتصال المتطورة التي أتاحت إشراك الجميع، حتى يكون الحوار مع أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية من منطق القوة والعلو بالإيمان، وليس من منطق الاستجداء والمواقف الدفاعية والتبريرية والاعتذارية"[2].

وهنا يضع الباحث أمامنا زبدة بحثه على شكل تصورات وتطلعات سيعمل على إنزال ما قدر عليها على أرض الواقع، أو وضعها أرضية تيسر العمل على من قدر عليها من الباحثين والمهتمين بالفكر الديني.

إن جميع الظروف اليوم تستدعي دراسة التجربة الدينية للمهتدين وبناء منهج نقدي يؤدي دورا وظيفيا في بناء جسور الحوار مع الآخر على أسس جديدة تقطع مع الحوارات المملات.

ومن الإرهاصات التي يرى الباحث أنها كفيلة بتحقيق نجاح لتصوراته وتطلعاته هو ما طرأ من تغيرات على وسائل المعرفة والتواصل اللذين وجها ضربة قاصمة لكل ما كان يتم من احتكار في مجال حوار الأديان.

فالمعرفة الدينية كما يرى الباحث "لم تعد حصرا بالعلماء المختصين اليوم، وإنما خاضت فيها جميع شرائح مجتمعات وشعوب بمختلف الأعمار، ذلك أن المتغيرات والتطورات السياسية والمعلوماتية والإعلامية التي شهدتها الساحة العالمية ساهمت في اختراق طبقات أخرى لمجال الأديان وإقدامها على الإدلاء بآرائها وأفكارها في قضايا تمس المعتقدات والمقدسات الدينية، وهذا الاختراق والتطاول بات أمرا واقعا "[3].

---

[1] التنصير مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته لعلي بن إبراهيم الحمد النملة ص 146، الطبعة الثالثة 2003. عن المنهج النقدي ص 320 بتصرف.

[2] المنهج النقدي، ص 330.

[3] المرجع نفسه، ص 332.

إن إلقاء نظرة على مواقع الشبكة العنكبوتية يبين لنا التضارب والتعارض بين الأفراد، متدينين وغير متدينين، وأن الأسلوب الغالب بين المتحاورين منهم هو السب والقذف والتجريح والتكفير .. مستصغرين التقول على الله تعالى، والتطاول على أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، متذرعين بالحرية وحق التعبير.

إن سبب التباعد والتنافر بين المتحاورين هو الجهل بأصول الأديان وعلومها، ولذلك صار من الواجب على الباحثين . وهو من الضرورات الشرعية حسب الباحث . العمل على تبسيط تلك المعارف الدينية التي يتداولها أهل الاختصاص، وإنزالها إلى الفئات المتعلمة لتكون سلاحا في يدها ترد بها الهجمات الشرسة التي يتعرض لها الإسلام والمسلمين.

فالحوار اليوم لم يعد مقتصرا على النخب الدينية الممثلة لكل دين كما كان من قبل، بل أصبح بفعل وسائل التواصل التكنولوجية الحديثة يجذب شرائح عريضة، وهو ما يحتم تسليح شبابنا بالمعرفة الدينية الكافية، وتدريبهم على الحوار العلمي الرصين، وتجنيبهم مساوئ الردود العاطفية الانفعالية.

لقد عمل الباحث على أجرأة هذه الاقتراحات وإنزالها إلى أرض الواقع، موزعا إياها على ثلاثة مجالات :

المجال الأول : المجال التربوي التعليمي.

اعتمد الباحث في هذا المجال على خبرته الشخصية في ميدان التربية والتعليم والتي راكمها من تجربته الطويلة في تدريس مادة التربية الإسلامية لطلبة الثانوي التأهيلي لمدة تزيد عن عشرين سنة، وكذا تدريسه بكلية أصول الدين، فلاحظ خلالها فراغا مهولا من المادة العلمية الخاصة بالأديان، في وقت تقدم فيه للطلبة حصص في التربية التواصلية التي تركز من جملة ما تركز عليه؛ قبول الآخر، والتعايش والتسامح، وأدب الحوار والمناظرة، وأساليب الحوار وغيرها. إلا أن ما لاحظه الباحث هو عجز هؤلاء المتعلمين عن الحوار البناء، وإحساسهم بالإحباط لجهلهم بعقائد اليهود والنصارى وعدم قدرتهم على إبطال المزاعم التي تنسب للإسلام ونبيه والقرآن وتشريعاته، وذلك من خلال تبادلهم لمراسلات مع هيئات تنصيرية، أو متابعتهم لقنوات فضائية تنصيرية، أو مشاركتهم في محادثات عبر البريد الإلكتروني مع يهود أو نصارى، ومن هذا العجز استخلص الباحث ضرورة تأهيل شبابنا تأهيلا علميا حتى لا يكون لقمة سائغة للهجمات الإعلامية التنصيرية التي أصبحت تغزو البيوت دون أن تكون لأحد القدرة على منعها.

مهد الباحث الطريق لمن أراد أن ينور التلاميذ والطلبة في قضايا الأديان بتقديم اقتراحين يخصان مشاريع على مستوى البرامج الدراسية :

الاقتراح الأول ويتكون من ثلاثة عناصر، هي :

. " التعريف ببعض أعلام أهل الكتاب المهتدين إلى الإسلام ومؤلفاتهم، والتركيز على إظهار التحديات والتضحيات التي بذلوها في سبيل الإسلام.

. دراسة تحليلية لنصوص من كتبهم ( موضوعات الألوهية، النبوة، النسخ، التحريف، المزاعم .. ).

. دراسة مقارنة انطلاقا من نصوص منتقاة من كتب المهتدين إلى الإسلام تبين مكانة الأنبياء في الكتاب المقدس ومكانتهم في القرآن الكريم"[1].

---

[1] المرجع السابق، ص 336.

الاقتراح الثاني ويتعلق بوضع شبكة لأهم القضايا التي تناولها المهتدون في مؤلفاتهم وإغناءها بمؤلفات أخرى لمهتدين آخرين، مع التفنن في إعادة تصنيف موضوعاتها إما بحسب المؤلف وإما بحسب أنواع الاستدلال وإما بغيرها، مع الاستغلال الجيد للتكنولوجيا الحديثة في مجال الاتصال.

ولتسهيل الأمر وضع الباحث نماذج شبكات، كل شبكة تختص بموضوع؛ كشبكة الأدلة على تحريف التوراة، وشبكة إثبات انحراف اليهود عن عقيدة التوحيد، وشبكة إثبات نسخ التوراة، وشبكة إثبات بشرية عيسى عليه السلام ونفي الألوهية عنه وغيرها من المواضيع، وقسم كل شبكة إلى ثلاث خانات، خصص الخانة الأولى لمسلك المؤلف في نقد اعتقادات من كان على دينهم، وذلك بذكر الوقائع والأحداث وتحليلها واستخلاص النتائج والعبر منها. وفي الخانة الثانية وضع الأدلة التي تدعم مسلكه، وهي أدلة متنوعة حسب ما يقتضيه المقام، فهي إما أدلة نصية مقدسة، أو أدلة تاريخية، أو عقلية، أو باستعمال حساب الجمل .. ثم في الخانة الثالثة وضع اسم الكتاب والصفحة حيث ورد النقد.

**مثال مختصر للنموذج ( 1 ) : شبكة الأدلة على تحريف التوراة**

| مسلك المؤلف | أدلة المؤلف | عنوان الكتاب وصفحته |
| --- | --- | --- |
| لم ينشر موسى التوراة بين أتباعه جميعهم وإنما سلمها إلى اللاويين وبخاصة أولاد هرون الذين أسند إليهم مهمة الإمامة وخدمة القرابين وبيت المقدس. | جاء في التوراة : ( وكتب موسى هذه التوراة، ودفعها إلى الأئمة بني لاوي). دليل تاريخي | بذل المجهود في إفحام اليهود ص 125 . 128 . |
| يستحيل أن يكون في كتاب الله المنزل على اليهود (سب) رسول الله ﷺ. | دليل عقلي | الحسام الممدود في الرد على اليهود ص 72 . 73. |
| انصراف غالبية اليهود إلى ما جاء به كل من عيسى عليه السلام ومحمد ﷺ واتباع شرائعهما، وبقاء القليل منهم على اليهودية، جعل الأحبار والحاخامين يلجأون إلى تحريف مضامين الشهادة الواردة في التوراة بحقهما عن طريق التأويل والتفسير الباطل والكذب. | دليل تاريخي | الرسالة السبعية ص 59 . 60 |

واقترح الباحث أيضا وضع دليل للباحث في الفكر الديني وعلوم الأديان هدفه الأساس التعريف بالمصطلحات الدينية في جميع الأديان، السماوية منها والوضعية، وهي فكرة جديدة تروم إطلاع الباحث المهتم بالأديان حتى يكون ملما بمعنى مصطلح في دين معين، مما يسهل عليه التواصل مع المتدينين بذلك الدين. ولم يقف الباحث عند الاقتراح، بل بدأ التنفيذ وذلك بتأسيس مجموعة للبحث في هذا المجال تتكون من أساتذة باحثين من كلية أصول الدين ومن خارجها، كان لي الشرف أن أكون ضمنهم، وسيصدر قريبا أول عدد من أعمالها والذي سمته دفاتر مصطلحية.

المجال الثقافي الأكاديمي :

وضع الباحث في هذا المجال ثلاثة اقتراحات:

أولاها تجميع الإنتاج الفكري للمهتدين وإدراجه ضمن علم تاريخ الأديان تحت عنوان " فكر المهتدين إلى الإسلام" وتدريسه لشعب الدراسات الإسلامية بالجامعات والمعاهد العليا، وهو ما سيمكن الطلبة والباحثين من الاضطلاع الدقيق على مؤلفات المهتدين ومسالكهم وأدلتهم. وذلك وفق برنامج دراسي يتم وضع محاور مادته وفق ترتيب معين كالتاريخ الإسلامي مثلا ، فتتم دراسة فكر المهتدين من اليهود والنصارى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم في عهد الخلفاء الراشدين، ثم في عهد الخلافة الأموية .. إلى أن نصل إلى القرن الواحد والعشرين، وذلك وفق منهجية تركز على أبرز العلماء المهتدين، فيتم تتبع تجاربهم وبحث قناعاتهم في اهتدائهم إلى الإسلام، وتقييم أوضاعهم بعد اهتدائهم، ودراسة مؤلفاتهم وتصنيف مناهجهم وأدلتهم والمقارنة بينها وتطويرها وحسن استثمارها.

وثانيها إعطاء دور فعال للمسلمين الجدد في الحوار الديني حاليا، ودعمهم وتحفيزهم وإتاحة استعمالهم لقنوات الحوار المتوفرة في عصرنا الحاضر كالمؤتمرات والندوات ووسائل الإعلام، حتى يتمكنوا من دعوة أهل ملتهم السابقة بطرقهم الحوارية الخاصة، وعقد مناظرات بينهم وبين علماء اليهود والنصارى، وبينهم وبين من ارتدوا عن الإسلام، لكشف الفارق بين من اهتدى إلى الإسلام عن علم ومن ارتد عنه طمعا في مأكل أو مشرب أو مأوى.

وثالثها التعريف بالعلماء المهتدين وترجمة أعمالهم لما لهم من مكانة علمية وتجارب دينية وجهود قيمة في سبيل الوصول إلى الحق وإظهاره، والتعريف بهم وبإنتاجاتهم الفكرية، والمسؤولية تقع بالدرجة الأولى على عاتق الباحثين الأكاديميين الذين بإمكانهم تأدية ولو جزء منها، كإعداد معاجم لأعلام المهتدين، وجرد مؤلفاتهم ورسائلهم ومخطوطاتهم ودراستها وتحقيقها، ونشر فكرهم وترجمته، وإنشاء مواقع وفضائيات متخصصة تنشر فكرهم ومناهجهم.

المجال الإعلامي الفني :

اعتبر الباحث هذا المجال يفوق المجالات السابقة أهمية لما له من نفوذ وانتشار، ولما له من قوة التأثير. فإذا كانت المجالات السابقة تهم المتعلمين من التلاميذ والطلبة والباحثين والأكاديميين، فإن المجال الإعلامي الفني يهم كل الشرائح، المتعلم منها وغير المتعلم، وذلك للإمكانيات التي يتوفر عليها في غزو كل بيت والوصول إلى عقل كل شخص عبر توظيفه للصورة واللون. ولذلك اقترح الباحث بعضا من المشاريع الإعلامية والفنية قد تكون كفيلة بالتأثير في الأفراد والجماعات كبارا وصغارا، ويمكن تطويرها إلى أشكال تعبيرية أخرى.

فأول اقتراح وضعه الباحث هو تحويل مقتطف أو موقف من أحد كتب المهتدين إلى شريط مرسوم، أي مجموعة من الرسوم المتتالية المعبرة، التي ما تقع عليها الأنظار حتى توصل سيلا من الأفكار، وترسخها في الذهن بسرعة أكبر من الكلمة، فإذا أضيفت إليها الكلمة كانت في الذهن أرسخ. وضرب لنا مثلا لما تحدثه الصورة في النفوس

والمجتمعات مما وقع عندما قامت بعض الصحف الدنماركية من إعادة نشر الرسوم الكاريكاتورية المسيئة إلى النبي ﷺ، وما تلا ذلك من ردود أفعال غاضبة لدى المسلمين شعوبا وحكومات.

إن الشريط المرسوم الذي اقترحه الباحث يمكن تطويره إلى أشرطة رسوم متحركة ببعدين أو بثلاثة أبعاد؛ إذ الرسوم المتحركة ليست سوى شرائط مرسومة محركة بكيفية آلية في مدة زمنية محددة، مما يعطي انطباعا لدى المشاهد أنها تتحرك. كما يمكن تحويل هذه الأشرطة المتحركة إلى أفلام حقيقية أو أشرطة وثائقية تنقل للمشاهد حياة المهتدين وأفكارهم، مما يغني معرفته الدينية ويؤهله للمواجهة الحضارية التي تتطلب التسلح بعلم صحيح ومنهج قويم، فإذا ما تمت ترجمة هذه الأعمال إلى لغات أخرى كان عدد المستفيدين أكبر، وهيأ فرصة لأهل الكتاب في العالم من للاطلاع على تجارب من كانوا على دينهم يوما ما.

**خاتمة :**

إن المشروع الذي وضع الباحث حجره الأساس، وبدأ في إنزاله إلى أرض الواقع، هو مشروع كبير يتطلب تضافر جهود عدد من الشركاء ممن لهم غيرة على الإسلام، بل ممن لهم غيرة على الحق، فكثير ممن يبحث عن الحق لا يجده في خضم هذا الباطل المدعم من جهات عدة، والمسخر له جميع تقنيات العصر الحديث وما تتطلبه من عقول وأموال، ولكن مشروع إخراج فكر المهتدين ومناهجهم وردودهم إلى الناس بنفس الوسائل، سينافس مشروع الباطل وينتصر عليه، فالحق منتصر دائما على الباطل إن توفرت له الظروف : ( بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق .. )[1].

إن هذا المشروع مشروع رائد، والباحث الأستاذ الدكتور مصطفى بوجمعة من الذين لهم فضل السبق في وضع أسسه، بحيث أكمل وضع خريطته سنة 2010 قبل أن تنطلق مبادرات تلامس جوانب منه بخمس سنوات. فها نحن نرى اليوم في المغرب من بدأ السير في هذا الاتجاه؛ فقد تمت الدعوة إلى إنشاء "معهد وطني لتاريخ الديانات لتشجيع البحث الأكاديمي والعلمي المرتبط بالأديان المقارنة"، وعقد بمدينة مراكش من 25 إلى 27 يناير مؤتمر حقوق الأقليات الدينية في الديار الإسلامية والدعوة إلى المبادرة، وأسست الرابطة المحمدية للعلماء ما سمته "مركز تعارف للبحث والتكوين في العلاقات بين الأديان"، وتمت الدعوة إلى مراجعة مناهج وبرامج مقررات تدريس التربية الدينية، وإعطاء أهمية أكبر للتربية على القيم الإسلامية السمحة وإلى التسامح والتعايش مع مختلف الثقافات والحضارات الإنسانية ..

إن الغيورين على الحق كثر، والأموال والعقول القادرة على الابتكار متوفرة والحمد لله، ولم يبق إلا التوكل على الله تعالى والانخراط في المشروع كل حسب قدراته، ولن يكون إلا النجاح بإذنه عز وجل : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئهم بما كنتم تعملون﴾[2].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

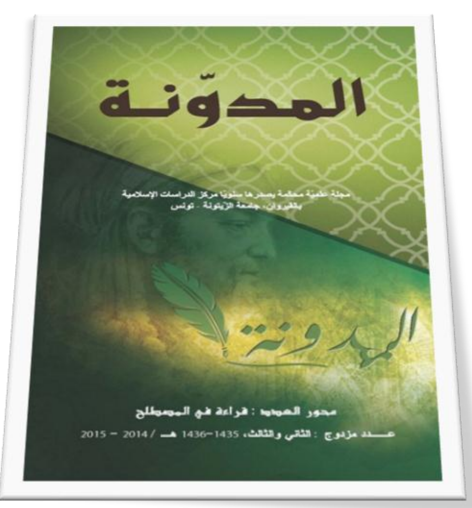
---

[1] الأنبياء 18.

[2] التوبة 105.




1- صدر عن مركز الدراسات الإسلامية بجامعة الزيتونة بالقيروان-تونس العدد المزدوج (الثاني والثالث) من مجلة المدونة.

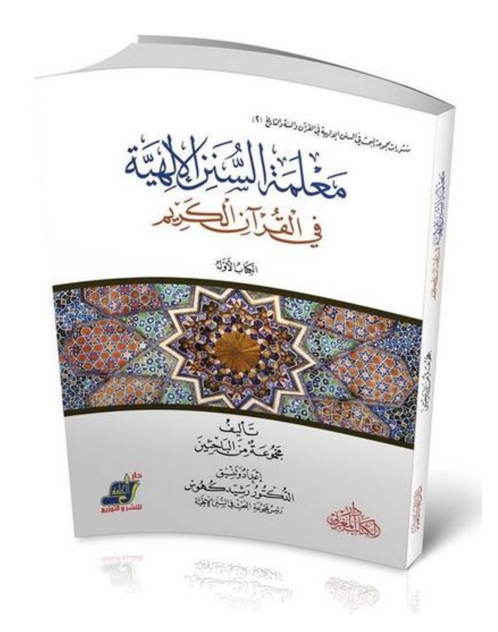



2- صدر لرئيس تحرير مجلة المدونة فضيلة الأستاذ الدكتور رشيد كهوس كتاب جديد بعنوان: "**علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي**"، ضمن المنشورات المحكمة لمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بالإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: 1436هـ/2015م.

والكتاب في 336 صفحة.




3- كما صدر ضمن منشورات مجموعة البحث في السنن الإلهية بكلية أصول الدين بتطوان جامعة عبد المالك السعدي-المغرب الكتاب الأول من سلسلة "**مَعْلَمة السنن الإلهية في القرآن الكريم**"، تأليف: مجموعة من الباحثين، طبع: دار الكلمة بمصر.



ISSN 2349-1884 Mojallah Al Modawwana

# Mojallah Al Modawwana

Quarterly doctrinal Journal of Court,
issued by Islamic Fiqh Academy (India)

Vol.2 Issue 8 April 2016 / (Rajab 1437H.)

**PUBLISHER**



**Islamic Fiqh Academy (India)**

161-F, Jogabai, Post Box No. 9746, Jamia Nagar, New Delhi – 110025
Tel: 011-26981779 E-mail: fiqhacademy@gmail.com
Website: www.ifa-india.org